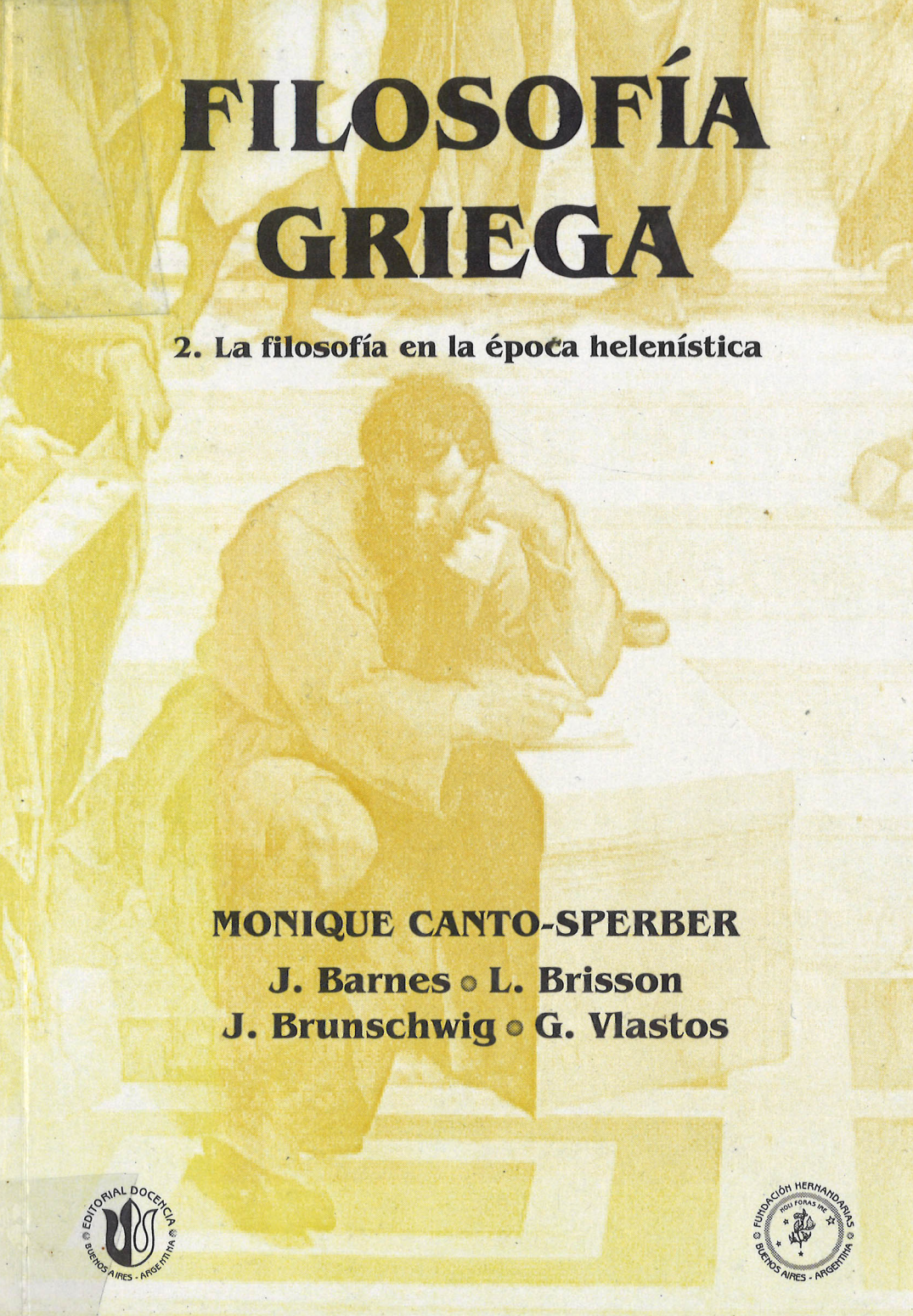
FILOSOFÍA GRIEGA

2. La filosofía en la época helenística



MONIQUE CANTO-SPERBER

J. Barnes ◦ L. Brisson

J. Brunschwig ◦ G. Vlastos

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES - ARGENTINA

FUNDACIÓN HERNANDARIAS
BUENOS AIRES - ARGENTINA

Lib. García Cambeiro
PO-15704
Raúl Gutiérrez
PTEE66

Filosofía griega

2. La filosofía en la época helenística

Bajo la Dirección de
MONIQUE CANTO - SPERBER

En colaboración con
JONATHAN BARNES
LUC BRISSON
JACQUES BRUNSCHWIG
GREGORY VLASTOS

Pontificia Universidad Católica del Perú
BIBLIOTECA CENTRAL
COMPRA

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES - ARGENTINA

FUNDACIÓN HERNANDARIAS
BUENOS AIRES - ARGENTINA

Traductora
Amelia Aguado

Revisón general
Eugenio Gómez de Mier

Diseño de tapa:
Sergio Eduardo Dinger

Ilustración de tapa:
La Escuela de Atenas, mural del Renacimiento pintado por Rafael (Detalle).

Única edición en castellano autorizada por

puf

Presses Universitaires de France

Título Original
Philosophie grecque

BIBLIOTECA CENTRAL

Editado con el apoyo del
Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Reservados todos los derechos
Copyright © 2000 By Editorial DOCENCIA
Agüero 2260 ☎ 4805-5485/5329/8333/8434 (1425) Buenos Aires

ISBN 987-506-032-1

Esta obra ha sido impresa el día 4 de Febrero del 2000
en los talleres de Editorial Docencia
Agüero 2260 ☎ 4805-5485/5329 Fax 4805-8333

Contenidos

Introducción 15
Advertencia 19

Primera Parte
Pensadores anteriores a Sócrates

1. Los pensadores preplatónicos, *por Jonathan Barnes*
1. Los primeros que estudiaron la naturaleza 29
1.1. Tales, 29; 1.2. Anaximandro, 32; 1.3. Anaxímenes, 36; 1.4. Pitágoras, 38; 1.5. Alcmeón, 40; 1.6. Jenófanes, 41; 1.7. Heráclito, 44.
2. La crítica pura de la razón 50
2.1. Parménides, 50; 2.2. Meliso, 60; 2.3. Zenón, 63; 2.4. Empédocles, 69; 2.5. Pitagóricos. Filolao, 75; 2.6. Anaxágoras, 78; 2.7. Demócrito, 84; 2.8. Diógenes de Apolonia, 90.
3. Advertencia sobre la traducción de los fragmentos de los presocráticos 100
4. Bibliografía de los presocráticos 100
4.1. Textos y traducciones, 100; 4.2. Bibliografía general completada, para el público de habla francesa, por el editor y, para el público de habla española, por el traductor, 101; 4.3. Obras de interpretación, 101.

2. Los sofistas, *por Luc Brisson*
1. Condena y rehabilitación de los sofistas 107
2. ¿Quiénes eran los sofistas? 109
2.1. Protágoras, 109; 2.2. Gorgias, 110; 2.3. Pródico, 111; 2.4. Hipias, 111; 2.5. Antifón, 112; 2.6. Trasímaco, 113; 2.7. Eutidemo y Dionisodoro, 113;, 2.8. Dissoi logoi, 114; 2.9. Anónimo de Jámblico, 114.
3. El nombre de los sofistas 116
4. Qué es un sofista 117

5. Problemas filosóficos 120
5.1. Lingüística, 120; 5.2. Retórica, 121; 5.3. Erística, antilogía, 123; 5.4. Epistemología, 124; 5.5. Teología, 127; 5.6. Ética y política, 127.
6. La supervivencia de los sofistas 131
7. Bibliografía de los sofistas 132
7.1. Bibliografías generales, 132; 7.2. Textos y traducciones, 132; 7.3. Presentación general, 133; 7.4. Autores particulares, 134; 7.5. Personajes que a veces fueron considerados sofistas, 136.

Segunda Parte
Sócrates y su influencia

1. Sócrates, *por Gregory Vlastos*
1. Las fuentes del personaje socrático 141
2. Los dos Sócrates 143
2.1. El campo de su reflexión filosófica, 144; 2.2. Sus intereses científicos, 144; 2.3. Su práctica de la filosofía, 145; 2.4. Teoría metafísica del alma, 145; 2.5. Teoría metafísica de la Forma, 146; 2.6. La dimensión religiosa, 147; 2.7. Teoría política, 148; 2.8. Psicología moral, 149; 2.9. Conocimiento moral, 149; 2.10. Método de investigación filosófica, 150.
3. El Sócrates platónico 151
4. Bibliograífa sobre Sócrates 158
4.1. Testimonios, 158; 4.2. Bibliografías, 159; 4.3. Estudios, 159.

2. Los Socráticos, *por Luc Brisson*
1. Los megáricos 162
1.1. Euclides, 163; 1.2. Eubúlides, 164; 1.3. Diodoro Cronos, 168; 1.4. Estilpón, 170; 1.5. Menedemo de Eretria, 170; 1.6. Brisón, 171; 1.7. Polixeno, 171.
2. Los cirenaicos 173
2.1. La doctrina del conocimiento, 174; 2.2. La doctrina ética, 176.
3. El cinismo 179
3.1. Antístenes, 180; 3.2. Diógenes, 182; 3.3. Crates, 183.
4. Bibliografía de los socráticos 193
4.1. Megáricos, 193; 4.2. Cirenaicos, 194; 4.3. Cínicos, 195.

Tercera Parte

Platón

por Monique Canto-Sperber

1. Una vida filosófica en una época convulsionada 202
2. Los diálogos platónicos 210
3. La Academia y la enseñanza oral de Platón 214
4. Sócrates y Platón 216

1. El primer filósofo del conocimiento

1. La crítica de los falsos saberes 221
2. La dialéctica: refutación y mayéutica 225
3. Reminiscencia y conocimiento 230
4. La sensación, la opinión verdadera y el conocimiento 234

2. Las formas y la dialéctica

1. ¿Por qué las Formas? 239
2. Las formas y lo sensible 244
3. El conocimiento de las Formas: dialéctica y división 250
4. La constitución de lo inteligible y la cuestión del error 253
5. El mundo, el alma y el mito 257

3. La filosofía moral

1. El rechazo del convencionalismo y del naturalismo 263
2. La virtud y las fuentes del deseo 266
3. La felicidad, la vida buena y el bien 274
4. El amor, la inmortalidad y el mal 278

4. La filosofía política

1. La política socrática 281
2. Justicia del hombre, justicia del Estado 284
3. Los reyes filósofos 288
4. Las leyes y las constituciones 292

5. Bibliografía de Platón

1. Bibliografía general, 298; 2. Ediciones y traducciones, 299; 3. Léxicos, 301; 4. Escolios, 301; 5. Cronología, 301; 6. Estudios y comentarios, 301; 7. Presentación general, 302; 8. Compilaciones, 302; 9. Sobre los diálogos en particular, 303; 10. Platón: estilo, método, mito, 307; 11. Las doctrinas no escritas, 307; 12. La religión según Platón, 308; 13. Las Formas, 308; 14. El alma, 308; 15. Sobre la filosofía del conocimiento y la ontología, 308; 16. Sobre la filosofía moral y política, 309; 17. El mundo de las cosas sensibles y las ciencias, 309;

Cuarta Parte
Aristóteles
por Monique Canto-Sperber

1. Estagira, Atenas y el Liceo 314
2. Una obra bifronte con destino paradójico 322
3. El corpus aristotélico: autenticidad y cronología 328
4. La substancia según Aristóteles: forma y materia, potencia y acto ... 335
5. La teoría de la causalidad 346
6. La crítica del platonismo 353
7. El empirismo de Aristóteles y la organización de las ciencias 359

1. Física sublunar y supralunar 365
2. Biología y psicología 377
3. La filosofía primera y la ontología 385
4. La lógica 391
5. La filosofía del conocimiento 399
6. La filosofía moral 409
7. La filosofía política 425
8. La crítica literaria, la retórica y las investigaciones históricas 435
9. Bibliografía de Aristóteles 439

1. Las obras de Aristóteles, 439.
1.1. Las ediciones, 439; 1.2. Las traducciones, 441; 1.3. Concordancias, 444; 1.4. Bibliografías generales, 444; 1.5. Tradición manuscrita, 445; 1.6. Biobibliografía, 445.

2. Estudios, 445.
2.1. Estudios generales, 445; 2.2. Symposium Aristotelicum, 446; 2.3. Compilaciones de artículos, 446; 2.4. El joven (?) Aristóteles, 447; 2.5. La lógica, 448; 2.6. La teoría del conocimiento, 452; 2.7. Cosmología, física, química, 453; 2.8. Biología, 454; 2.9. Psicología, 455; 2.10. La metafísica, 456; 2.11. La moral, 458; 2.12. La política, 460; 2.13. La retórica, 461; 2.14. La poética, 461.

Quinta Parte
La filosofía en la época helenística
por Jacques Brunschwig

1. Pirrón 473
2. Epicuro 483
1. Estructuras y divisiones de la filosofía de Epicuro 486
2. La canónica epicúrea 491
3. La física epicúrea 499
4. La ética epicúrea 505
3. Los estoicos 517
1. Estructuras y subdivisiones del sistema estoico 521
2. La lógica y la teoría del conocimiento de los estoicos 527
3. La física estoica 538
4. La ética estoica 550

4. El escepticismo y sus variantes 565
1. La Academia 565
2. El neopirronismo 575

5. Bibliografía de los filósofos helenísticos 585

1. Obras generales sobre la filosofía helenística, 587.
1.1. Textos y compilaciones de textos, 587; 1.2. Estudios generales, 588; 1.3. Obras temáticas sobre el conjunto de la filosofía helenística, 588.
2. Pirrón, 589.
2.1. Compilaciones de textos, 589; 2.2. Estudios, 589.
3. Epicuro y el epicureísmo, 590.
3.1. Textos y traducciones, 590; 3.2. Estudios generales sobre Epicuro y el epicureísmo, 590; 3.3. Algunos estudios temáticos sobre Epicuro y el epicureísmo, 591.

4. Los estoicos, 591.
4.1. Textos y traducciones, 591; 4.2. Estudios generales sobre el estoicismo, 592; 4.3. Compilaciones de artículos de uno o de varios autores, 592.
5. El escepticismo, 593.
5.1. Textos y traducciones, 593; 5.2. Estudios, 593.

Sexta Parte
Las tradiciones platónicas y aristotélicas
por Luc Brisson

1. El platonismo 597
1. La Antigua Academia 599
2. La Nueva Academia 607
3. El platonismo medio 612
4. El neoplatonismo 617
5. Corolario: la tradición latina 636
6. Influencias de la Nueva Academia 636
7. Influencias del platonismo medio 637

2. Bibliografía del platonismo 643
1. Antigua academia, 643.
1.1 Textos, 644; 1.2. Testimonios, 644; 1.3. Trabajos de presentación y de interpretación, 644.
2. Nueva academia, 645.
3. Platonismo medio y neopitagorismo, 645.
3.1. Bibliografía, 643; 3.2 Autores particulares, 643.
4. Neoplatonismo, 649.
5. Escuela neoplatónica de Atenas, 664.
6. Escuela neoplatónica de Alejandría, 673.
7. Corolario: la tradición latina, 674.

3. El aristotelismo 679
1. Discípulos y colaboradores directos de Aristóteles 679
2. Primera expansión y primera declinación del aristotelismo: época helenística 683
2.1. Teofrasto, 683; 2.2. Discípulos y colaboradores de Teofrasto, 684; 2.3. Los sucesores de Teofrasto en la dirección del Liceo, 685.
3. Nueva expansión y nueva declinación: Alejandro de Afrodisia y algunos otros comentaristas 688

4. Aristotelismo y neoplatonismo: Escuela de Atenas y Escuela de Alejandría 691
5. El aristotelismo en el mundo bizantino 692

4. Bibliografía del Aristotelismo 697

Séptima Parte

El cristianismo frente a la filosofía

por Luc Brisson

1. Ortodoxia y disidencia 709
2. El trasfondo sincrético del pensamiento cristiano 716
3. El cristianismo frente a la filosofía 718
3.1. La actitud de rechazo, 718; 3.2. La actitud de conciliación, 725.
4. Bibliografía de autores cristianos 741

Octava Parte

El mundo bizantino y la filosofía griega

por Luc Brisson

1. Cómo Bizancio llegó a ser capital de la filosofía 753
2. Qué podían entender los bizantinos por "filosofía" 757
3. El platonismo y el aristotelismo, corrientes dominantes 758
4. La transmisión de los textos y sus intérpretes 760
4.1. Siglos VII-VIII, 760; 4.2. Siglos IX-X, 761; 4.3. Siglo XI, 763; 4.4. Siglo XII, 764; 4.5. Siglo XIII, 767; 4.6. Siglo XIV, 767; 4.7. Siglo XV, 770.
5. Dos autores importantes 771
5.1. Pselo, 772; 5.2. Pletón, 775.
6. Bibliografía de los autores bizantinos 779

Anexo. Qué es necesario saber antes de abordar el estudio del pensamiento antiguo, *por Monique Canto-Sperber y Luc Brisson* 787
Mapas 833
Tabla cronológica, *por Monique Canto-Sperber y Luc Brisson* 843

Quinta Parte

La filosofía en la época helenística

JACQUES BRUNSCHWIG

Tradicionalmente, los historiadores designan con el nombre de época helenística al período que se extiende, aproximadamente, desde el fin del reinado de Alejandro Magno (323 a. C.) hasta el comienzo del de Augusto (27 a.c.). Durante estos casi tres siglos, muchas cosas pasaron; en particular, se dieron profundas reestructuraciones del espacio geopolítico. La Grecia de las ciudades pierde en ese lapso buena parte de su posición dominante. Las conquistas orientales de Alejandro dieron nacimiento a grandes reinos, entre los que se destaca el de Egipto, alrededor de la nueva ciudad de Alejandría. La potencia romana se extiende por toda la cuenca del Mediterráneo, al mismo tiempo que se producen múltiples conmociones internas.

Se admite generalmente que el adjetivo "helenístico" sigue siendo de uso pertinente cuando se trata de historia de la cultura y la civilización, por ejemplo en historia del arte o la literatura. ¿Qué ocurre en historia de la filosofía? Las diversas alteraciones del equilibrio entrañadas por la aventura de Alejandro y por el ascenso de Roma no podían dejar de tener efecto en el plano de las ideas. Aún más, sería necesario señalar algo así como un giro filosófico al comienzo del período, otro al final y una cierta homogeneidad entre los dos.

El comienzo del período coincide con algunos acontecimientos filosóficos de importancia. Golpea a la imaginación, por ejemplo, la casi simultaneidad de la muerte de Alejandro (323 a. C.) y la de Aristóteles (322 a. C.); el filósofo, por otra parte, había sido preceptor del futuro rey. Por añadidura, en la corte de intelectuales que seguía a Alejandro en sus alejadas expediciones, se registra la presencia de otro filósofo, unos veinte años menor que Aristóteles: Pirrón, el futuro héroe epónimo del escepticismo. La presencia de estos dos filósofos en la trayectoria de Alejandro permite dibujar una bella imagen de Épinal: Aristóteles se lleva a la tumba la última de las grandes doctrinas clásicas; Pirrón lo sigue, destilando su veneno escéptico; después de él no queda nada y es necesario empezar desde cero; es lo que hacen, cada una a su manera, las nuevas escuelas filosóficas de la época helenística.

Del lado del final de la época helenística, las cosas son menos netas, pero quizás más realmente significativas. Hacia mediados del siglo I a. C.,

todo un conjunto de hechos parece mostrar que acaba una época y se anuncia otra. La filosofía griega había hecho su entrada en Roma en el 155 a. C.; había encontrado allí, en forma progresiva, su asiento y su expresión latina, en particular en los tratados de Cicerón (redactados, en lo esencial, en el 45-44 a.c.) y en el poema de Lucrecio, casi contemporáneo. Las escuelas filosóficas fundadas con anterioridad a la época helenística habían experimentado durante ese período diversos cambios y eclipses; ahora, recuperan el camino de su tradición auténtica. Así, el platonismo, por intermedio del "platonismo medio" (cuyos primeros representantes son contemporáneos de Augusto), se dirige hacia el "neoplatonismo" que vendrá. Así ocurre también con el aristotelismo, que saca provecho, después una larga decadencia, del redescubrimiento de las obras principales de Aristóteles, por largo tiempo inhallables o descuidadas; se las ordena, se las edita, se las empieza a comentar. En cuanto a las escuelas propiamente helenísticas, conocen también, en la segunda mitad del siglo I a. C., importantes mutaciones, institucionales e intelectuales. Enesidemo resucita al escepticismo y toma como estandarte el nombre de Pirrón, casi olvidado después de tanto tiempo. La línea de los "escolarcas" (jefes de escuela) epicúreos se interrumpe; en la época imperial, el destino del epicureísmo toma formas nuevas y más dispersas. Casi lo mismo ocurre con los estoicos: los principales representantes del estoicismo helenístico habían sido los escolarcas de la escuela ateniense; el neoestoicismo imperial, en cambio, está representado por hombres que están muy lejos de enseñar filosofía (Séneca, Marco Aurelio) o que la enseñan en una aldea de provincia (Epicteto). Aun cuando no se pueda fijar la fecha del final de la filosofía helenística con tanta precisión como la de su comienzo, ese conjunto de telones que bajan y suben casi al mismo tiempo terminan por dar la impresión de un verdadero cambio del decorado filosófico.

Pero, entre aquel comienzo y este fin, ¿el escenario está ocupado por una obra única? A primera vista, no. El período helenístico es, quizás, el más animado, el más conflictivo, el más discutidor de toda la historia de la filosofía antigua. A pesar de la pérdida casi total de los innumerables libros que se produjeron en él, percibimos bastante bien la abundancia de escuelas, el eco de sus polémicas, la competencia encarnizada por el mercado filosófico. A juzgar por la abundancia y la variedad de la oferta, la demanda debió haber sido intensa.

Quizás, sería necesario buscar justamente allí lo que tienen de común las diversas filosofías de la época helenística, a pesar de sus discordancias: son filosofías que procuran responder a una demanda y que tienen como modelo esa demanda. Sería justo, pero insuficiente, caracterizar esa demanda como

una demanda de felicidad, pues los demás filósofos griegos también procuraron satisfacerla, incluidos quienes se ocuparon esencialmente del conocimiento desinteresado. En la época helenística, sin embargo, la demanda de felicidad que se hacía a la filosofía parecía más generalizada, más subjetiva, más impaciente. Todo el mundo pretendía toda la felicidad de inmediato, o, por lo menos, lo más pronto posible. Para dar prueba de su eficacia como terapéutica de la desdicha humana, una filosofía deber resultar digerible sin demasiados preparativos preliminares. Sin duda, la mayor parte de las escuelas helenísticas se niegan a ceder a la tentación de limitarse, como algunas de ellas, a la sola filosofía práctica: no renuncian a proporcionar respuestas a gran número de cuestiones teóricas, que habrían de figurar en adelante en la agenda de las filosofías que se respeten. Pero las filosofías helenísticas más ambiciosas no dejan de sostener, con suma frecuencia, que no vale la pena investigar los conocimientos teóricos (sobre el mundo natural o sobre los mecanismos de la razón) a menos que tengan, en mayor o menor medida, un fin moral. El escepticismo mismo no fija otro fin que la felicidad a su combate contra las pretensiones dogmáticas. En suma, no es bueno decir la verdad a menos que sea de alguna utilidad. En Roma, donde casi no se cultivaba el amor al saber por el saber mismo, este aspecto de las filosofías helenísticas fue bien acogido; el resto correspondía a la inútil sutileza de aquellos a quienes los romanos, incluso los cultos, llamaban naturalmente los "pequeños griegos", *Graeculi.*

La curiosidad pura se dejó a las ciencias especializadas, que comienzan entonces a separarse del tronco común filosófico: la época helenística ve aparecer a matemáticos, astrónomos, médicos, filólogos, que no tienen ataduras filosóficas ni interés por la filosofía. A las escuelas filosóficas se les pide un alimento directamente eficaz. Por cierto, no podría serlo si no fuera sólido en el aspecto intelectual: es necesario satisfacer a los espíritus exigentes y no sólo consolar a las almas simples. Las escuelas "dogmáticas", las que tienen una doctrina para proponer y enseñar, buscan, por lo tanto, fundamentar esa doctrina con argumentos de la mayor fuerza posible, defenderla contra las objeciones, refutar las de sus competidores; de ahí, su tendencia al sistema. El escepticismo, por su parte, procura fundamentar su rechazo de todas las doctrinas en una crítica metódica de todas fuentes de conocimiento presuntamente disponibles. Pero todos estos esfuerzos de argumentación, que aspiran a convencer a los espíritus, quedan en última instancia subordinados a la conquista de las almas. Una de los términos más empleados para designar a lo que nosotros llamamos "escuelas" filosóficas era la palabra griega *hairesis*/αἵρεσις ("elección", "preferencia", de ahí "herejía"), que se tradujo al latín como *secta*. Sería un tanto tendencioso

traducir la *secta* latina por "secta"; no obstante, había algo de un fenómeno de secta en las escuelas helenísticas, con su frecuente devoción hacia el fundador, su búsqueda del equilibrio y de la salvación, su adopción de un modo de vida y de pensamiento totalmente específico, sus técnicas de disciplina intelectual y de dirección espiritual.

Por largo tiempo, las filosofías helenísticas sufrieron cierto descrédito, debido, en ciertos casos, al contenido de su enseñanza (Epicuro, por ejemplo, ofrecía una escandalosa combinación de materialismo, de hedonismo y de una suerte de ateísmo), pero, más generalmente, a la forma, con frecuencia popular, y a la finalidad, sobre todo utilitaria, de su enseñanza. En este sentido, el caso del estoicismo resulta significativo. Circunstancias contingentes acentuaron todavía más el peso de la ética en su doctrina: mientras que las obras de los primeros estoicos estaban casi por completo perdidas, los trabajos de los estoicos de la época imperial se habían conservado. La influencia de estas obras célebres fue considerable, pero se ejerció precisamente sobre los "moralistas" o, incluso, sobre los poetas y los dramaturgos, tanto o más que sobre los filósofos. Las partes más técnicas de la doctrina permanecieron largo tiempo ocultas o descalificadas: la originalidad y el valor de la lógica estoica, por ejemplo, sólo se reconocieron hace poco tiempo.

De manera general, el pensamiento helenístico fue tachado, con ligereza, de decadencia y mediocridad, en relación con el glorioso período de Platón y Aristóteles. Ya no procura elevarse al reino celestial de las formas inteligibles, ya no tiene sentido de trascendencia, ya no ama a la verdad por la verdad misma. Con diversas variantes, es empirista en su epistemología y materialista en su ontología. A pesar de algunos intentos, no aprobados en última instancia por la historia, el cristianismo renunció a recuperarlo, en forma global, en su propio mundo intelectual y espiritual. Platón y Aristóteles, más fáciles de bautizar, hicieron en el Occidente cristiano carreras con las que, a pesar del prestigio moral del estoicismo, no puede compararse nada de lo que concierne a los filósofos helenísticos.

En nuestros días, sin embargo, hay un interés cada vez mayor por estos filósofos. El número y el valor de los estudios que se les dedican se está volviendo impresionante. Sería largo y difícil enumerar y ordenar las razones de este renovado interés. Una de ellas es bastante clara: se relaciona, de algún modo, con el desarrollo interno de la arqueología de la filosofía. Cualquiera sea el juicio que merezca el interés filosófico de las doctrinas helenísticas, éstas provocan el trabajo y la reflexión, incluso a causa del estado de nuestra documentación sobre ellas: pocos textos conservados y

entre ellos gran cantidad de textos con lagunas, fragmentos, citas sacadas de contexto, testimonios que están lejos de ser todos de primera mano, otros tergiversados por intenciones polémicas, en suma todo un taller de excavación donde se mueven activamente filólogos, papirólogos, paleógrafos y también historiadores de la filosofía, que piensan que entre reconstrucción de los textos y la comprensión de las doctrinas, el intercambio de métodos y de resultados debe ser constante y recíproco. Del mismo modo en que uno puede distraerse reuniendo las piezas de un rompecabezas, aunque represente un cuadro que no le gusta, nada impide que alguien, aun cuando tenga poca consideración filosófica por Epicuro o por Crisipo, encuentre excitante intelectualmente la tarea de reconstruir sus doctrinas, a partir de una documentación fragmentaria.

Pero si esta tarea llega al extremo de su lógica propia, puede alcanzar un resultado imprevisto. El aficionado a los rompecabezas puede advertir que su cuadro no era el mamarracho que pensaba. El historiador que procure explicar las doctrinas de Epicuro o de Crisipo puede intentar comprenderlas y llegar así a percibir mejor sus intenciones, su coherencia, su originalidad, su refinamiento intelectual, su interés filosófico. Sin que se pueda insistir aquí, por falta de lugar, en las investigaciones detalladas que hicieron posible esta verdadera rehabilitación filosófica de las escuelas helenísticas, se pretende que el lector vislumbre en qué y por qué se justifica.

1
Pirrón

Cronológicamente, Pirrón de Élide (nacido hacia el 365 y muerto hacia el 275 a. C.) es el único pensador de importancia entre Aristóteles y los fundadores de las nuevas escuelas helenísticas. Pero no se parece a aquél ni a éstos. Más bien se asemeja a Sócrates, aun cuando se inserta, por su formación, en la línea de Demócrito. Como Sócrates, no escribió nada (salvo un poema en honor de Alejandro, que, según se dice, le valió mucho oro); también como Sócrates, su personalidad singular, su comportamiento original, su carisma por cierto excepcional, suscitaron el entusiasmo de algunos discípulos y cimentaron su leyenda. Su papel filosófico es tan enigmático como considerable.

Cuando se observan las cosas con cierta perspectiva, aparece un contraste bastante fuerte entre un filósofo como Aristóteles, que gasta la mayor energía en el intento de adquirir y comunicar los conocimientos más variados, sin tomarse demasiado tiempo en demostrar que son accesibles, en principio, al espíritu humano, y filósofos como Epicuro y Zenón de Citio, los fundadores de dos grandes escuelas helenísticas, que, por el contrario, se esfuerzan mucho en mostrar que el hombre dispone de un "criterio de verdad", es decir, que tiene los medios para acceder al conocimiento y de confirmar su verdad. Con bastante naturalidad, aparece la idea de que, entre Aristóteles y los filósofos helenísticos, intervino alguien que negó la posibilidad misma del saber, o que la puso en duda, para lanzar así un desafío que era necesario afrontar, si se querían proponer de nuevo conocimientos filosóficos del tipo de los que estaban en circulación por ese entonces.

Pirrón parece corresponder idealmente a este retrato estereotipado: la versión más poderosa y mejor documentada del escepticismo antiguo se pone, en efecto, bajo su patrocinio, hasta tal punto que la palabra "pirronismo" habría de imponerse durante siglos, hasta los tiempos modernos, para designar al escepticismo. Es cierto que el pirronismo antiguo no toma a Pirrón como fuente directa: durante los dos siglos posteriores a su muerte y la de sus primeros discípulos, su recuerdo parecía haberse perdido por completo o haber sobrevivido sólo en personajes obscuros, de los que nada sabemos. Pero en el siglo I a. C., como ya se dijo, Enesidemo escribe una primera suma (perdida) de los argumentos escépticos; después de haber sido enriquecida con diversos aportes, esta tradición neopirrónica se expone con

detalle en las obras, conservadas en gran parte, del médico filósofo Sexto Empírico (siglo II); una de ellas lleva el nombre de *Hipotiposis* (es decir, "bosquejos") pirrónicos.

Nadie pone en duda que el pensamiento de Pirrón difiere del escepticismo de los neopirrónicos, pero la naturaleza y la profundidad de esas diferencias son objeto de muchos debates. Pirrón no quiso escribir nada: se puede deducir, sin vacilaciones, que su filosofía era una práctica, un estilo de vida y de conducta, más que una teoría, pero es evidente que esto no impide que haya podido tener razones para adoptar y recomendar ese estilo de vida. Cuando se habla de escepticismo, se entiende, por lo general, una filosofía que procura mostrar, con todo tipo de argumentos teóricos, que no existe ninguna base sólida para el conocimiento o incluso para la creencia: no es válido, con ese objeto, apelar a la sensación, ni al pensamiento racional, ni a ningún otro medio concebible. El problema es, entonces, saber si el escéptico puede vivir su escepticismo: ¿puede actuar y conservar la vida, si no cree en nada, ni siquiera en que hay una pendiente a la derecha y un precipicio a la izquierda? Ciertos escépticos modernos, como Hume, dicen que no: piensan como escépticos, pero viven creyendo lo que todo el mundo cree. Pirrón parece apostar, por el contrario, a que se puede vivir sin ninguna creencia e incluso a que este es el único medio de ser perfectamente feliz.

Pero no sabemos nada, en forma directa, del pensamiento de Pirrón. ¿Sabemos, al menos, cómo vivía? Casi todavía menos. En la tradición biográfica que nos ha llegado, parecen superponerse dos imágenes. La más espectacular nos lo muestra indiferente tanto hacia los demás como hacia sí mismo, imperturbable en toda circunstancia, voluntariamente insensible y casi extravagante: según Diógenes Laercio (IX, 62), "no evitaba nada, no cuidaba de nada, afrontaba todos los riesgos tal como venían, las carretas, los precipicios, los perros, no confiaba en modo alguno en las sensaciones". Los neopirrónicos no aceptaban esta imagen de su maestro y pretendieron, con Enesidemo, que si bien Pirrón filosofaba a la manera escéptica, en su vida cotidiana no actuaba sin previsión. De otro modo, ¿habría podido vivir hasta los 90 años, como lo hizo? Es probable que se comportara con sensatez cuando no tuviera cerca amigos que lo observaran y tomaran ejemplo de sus comportamientos. Con esa imagen se relaciona toda una serie de otras informaciones, todas transmitidas a través de Diógenes Laercio, que nos muestran a Pirrón llevando una vida campesina y apacible, sin gran relieve e, incluso, bastante conformista.

La coexistencia de estas dos tradiciones puede explicarse por un conflicto interno en el proyecto mismo de Pirrón. Lo ilustra bien una de las

anécdotas que se nos cuenta a propósito de su persona (Diógenes Laercio IX, 66). Un día, se dice, un perro enorme se arroja sobre él y lo asusta tanto que trepa a un árbol para escapar del animal. Alguien se mofa: ¿qué pasó ahora con sus principios? Pirrón responde: "Resulta difícil desprenderse del hombre por completo". Esta soberbia respuesta muestra, en forma inmediata, la enormidad de la ambición pirrónica. No se trata solamente, como para el apóstol Pablo, de "desprenderse del hombre viejo"; se trata más bien de desprenderse del hombre en forma absoluta, liberarse de las reacciones y los reflejos más naturales del animal humano, volverse sobrehumano o inhumano. Al mismo tiempo, Pirrón reconoce con humildad que su empresa es difícil y que no se le debe pedir que tenga éxito en cualquier circunstancia.

Este doble aspecto de Pirrón explica, quizás, que desde la antigüedad se haya discutido, como lo atestigua Diógenes Laercio (IX, 108), para saber si el ideal de los escépticos era la "insensibilidad" (*apatheia*/ἀπάθεια) o la "serenidad" (*praotes*/πραότης). También permite comprender que, en el curso de la historia, se hayan distinguido con nitidez dos versiones posibles del escepticismo: un escepticismo "salvaje" o "rústico", que prohibe toda especie de creencia, incluso las que rigen en forma habitual la vida cotidiana (este escepticismo no es compatible con la acción a menos que se admita que la vida práctica puede guiarse por apariencias, a las que el agente no acuerda ningún valor cognitivo), y un escepticismo al que se llamará, por contraposición, "urbano" o "civilizado", que sólo critica las pretensiones de los filósofos y de los sabios de conocer la naturaleza real y oculta de las cosas, y que en modo alguno se avergüenza por dar su asentimiento, aunque sea en forma débil, a sus apariencias.

La mayor parte de las informaciones que poseemos sobre Pirrón provienen, en forma directa o indirecta, del más célebre de sus discípulos, Timón de Fliunte (315-225 a. C.), personaje pintoresco, escritor profuso y verborrágico, muy diferente de su maestro, pero que vivió su encuentro con éste como un acontecimiento conmovedor, lo frecuenta luego con asiduidad y contribuye en forma decisiva, con sus obras, a colocarlo sobre un pedestal. En sus *Silloi*, poema satírico basado en parodias de Homero, toma a la chacota a casi todos los filósofos del pasado y del presente, aunque atenúa un tanto sus críticas a favor de aquellos que, por alguna razón, le parece que prefiguran la actitud de Pirrón. En sus *Indalmoi* ("Imágenes"), le pregunta a su maestro el secreto de su serenidad imperturbable y lo exalta como a un incomparable guía de vida.

La larga intimidad de Timón con Pirrón confiere verosimilitud, no sólo a los fragmentos, bastante numerosos, que subsisten en sus poemas, sino tam-

bién a un célebre resumen en prosa del conjunto del programa filosófico de Pirrón, al menos tal como lo veía Timón. Este resumen, transmitido más o menos literalmente por Aristocles de Mesina, filósofo peripatético de comienzos del siglo I, citado a su vez por el apologista cristiano Eusebio de Cesarea, a comienzos del siglo IV (*Preparación evangélica*. XIV, 18, 2-4), se considera en forma unánime como un documento de capital importancia sobre el pirronismo de Pirrón. A pesar de su longitud y de las dificultades de interpretación que sigue presentando, vale la pena citarlo en forma íntegra, para retomar las partes destacadas y comentar brevemente cada sección.

> 1. "Pirrón no dejó nada por escrito, pero su discípulo Timón dijo que es necesario, para quien quiera ser feliz, considerar los tres puntos siguientes: primero, cuáles son las características de las cosas según su naturaleza; segundo, cuál debe ser nuestra disposición hacia ellas; por último, qué beneficio encontrarán allí los que estén así dispuestos".

El programa filosófico de Pirrón, se advierte, es un programa de felicidad, articulado en forma precisa. Pero no parece prever la intervención de una argumentación propiamente escéptica, es decir, de una crítica de la posibilidad misma del conocimiento. Por el contrario, señala con sorpresa que la primera etapa consiste en preguntarse "cuáles son las características de las cosas según su naturaleza". Un neopirrónico habría de fruncir el entrecejo: ¿cómo interrogarse sobre la naturaleza de las cosas antes de saber si tenemos los medios para responder a esa pregunta? No obstante, Pirrón la contesta:

> 2. "En lo que concierne a las cosas, Timón dijo que Pirrón las declara a todas igualmente indiferentes (*adiaphora*/ἀδιάφορα), inestables (*astathmeta*/ἀστάθμητα), indecisas (*anepikrita*/ἀνεπίκριτα); que por esta razón nuestras sensaciones y nuestras opiniones no son ni verdaderas ni falsas".

Este pasaje presenta varias dificultades: 1/ El sentido exacto de los tres adjetivos empleados para describir las características de las "cosas" se presta a discusión; las traducciones que se dan aquí son discutibles. 2/ Según Pirrón, las diferencias que separan a las cosas o parecen separarlas no les pertenecen "por naturaleza". Las diferencias que tiene en mente, ¿son diferencias de valor (algunas cosas parecen buenas, otras malas) o diferencias de cualidad sensible (algunas cosas parecen blancas o cuadradas, otras negras o redondas)? Las primeras parecen congruentes, mucho más que las segundas, con un proyecto de felicidad. 3/ Las "cosas" ¿son "indiferentes" en relación con nosotros (porque no tenemos los medios cognitivos para diferenciarlas con corrección) o bien en forma objetiva e intrínseca? En la óptica neopirrónica, se impondría la primera solución: no podemos fiarnos de

nuestros pretendidos instrumentos de conocimiento (sensación, juicio, etcétera), que se contradicen de múltiples maneras y es por eso que las cosas no difieren como nos lo parece. Pero el texto dice, muy por el contrario, que las cosas son indiferenciadas por su naturaleza y que, por esa razón, nuestras sensaciones y nuestras opiniones no son ni verdaderas ni falsas. Varios intérpretes modernos, por otra parte, han tratado de obtener una secuencia lógica más en conformidad con el pensamiento neopirrónico, al precio de una corrección, por lo demás mínima, del texto griego ("porque" sustituido por "por esta razón").

Pero, con frecuencia, los textos son interesantes y significativos porque no dicen lo que se esperaría que dijeran, y hay razones positivas para no corregir el texto. El primer punto del programa pirrónico era saber cuáles son las características de las cosas según su naturaleza (abstracción hecha, por lo tanto, de su relación con nosotros); la prioridad de esta cuestión sobre toda otra quedaría desmentida de inmediato si fuera necesario comprobar la validez de nuestras sensaciones y de nuestras opiniones antes de poder decir lo que fuere sobre las cosas.

Pero entonces, ¿con qué derecho Pirrón puede decir de entrada que las cosas carecen por naturaleza de diferencias? El texto no contiene indicios de argumento. Debería entenderse, quizás, que esta tesis, lejos de descansar en una premisa lógicamente anterior, sólo es el reverso de una constatación considerada de verdad evidente: las diferencias que presentan las cosas, o que creemos que presentan, no les pertenecen en forma objetiva, sino que se relacionan con otra instancia, constantemente opuesta, desde los sofistas del siglo V a. C., a la naturaleza (*physis*/φύσις), es decir, el *nomos*/νόμος (ley, pero también costumbre, hábito, y además artificio, cultura, hábitos de creencia determinados por la costumbre). Pirrón utilizó una oposición muy parecida entre verdad y *nomos*: "Decía que nada es bello ni feo, justo ni injusto, y que, del mismo modo, para todas las cosas nada es [esto o aquello] en verdad, sino que, por costumbre (*nomos*) y por hábito (*ethos*), los hombres hacen lo que hacen; pues cada cosa no es para nada más esto que aquello" (Diógenes Laercio, IX, 61). Resulta difícil saber cuál es la índole exacta de las generalizaciones que contiene este texto ("del mismo modo, para todas las cosas", "cada cosa"). ¿Se limitan al género de "cosas" de las que tiene sentido decir que son bellas o feas, justas o injustas, y otros predicados de "valor" del mismo tipo? ¿O bien se extienden también al género de cosas a propósito de las cuales se pronuncian juicios llamados "de realidad", como "esto es blanco"? Esta última posibilidad no está en modo alguno excluida, en especial si se piensa en las afinidades democriteas de Pirrón. Sin embargo, la estructura del pasaje de Diógenes Laercio parece

inclinarse hacia el sentido de una limitación de la aplicación a los predicados de valor: el tomar en consideración la acción humana ocupa aquí un lugar manifiestamente central y los juicios de valor son los que orientan esa acción.

Si volvemos ahora al texto de Aristocles, ¿cómo comprender que la indiferenciación objetiva de las cosas tenga por *consecuencia* la falta de confiabilidad de nuestras sensaciones y nuestras opiniones? Muchos intérpretes piensan que pueden justificar esta inferencia: si las cosas son objetivamente indeterminadas, las sensaciones y las opiniones, que nos las presentan como determinadas de tal o cual manera, no tienen ningún derecho a nuestra confianza. Pero se puede poner en duda que las razones que condujeron a Pirrón a la afirmación de la indeterminación de las cosas sean independientes por completo del conflicto entre las opiniones y su confiabilidad; ahora bien, si esta independencia no está asegurada, se la hace caer en un círculo vicioso (la falta de confiabilidad de las opiniones entraña la indeterminación de las cosas, la cual entraña la falta de confiabilidad de las opiniones). Otra solución sería, quizás, apoyarse en la letra del texto: el enunciado concerniente a las sensaciones y las opiniones depende gramaticalmente de "Timón dijo" y no de "Timón dijo que Pirrón declara": Timón sería, entonces, el responsable de extraer la consecuencia discutible (por ejemplo, al considerar que nuestras sensaciones y nuestras opiniones son una especie de "cosas" y que su manera de ser "indeterminadas" es no ser constantemente verdaderas ni siempre falsas); el efecto de círculo vicioso sería consecuencia de la iniciativa de Timón. Esta hipótesis encuentra cierto apoyo en la continuación del texto, que expone la respuesta al segundo punto del programa de Pirrón.

> 3. "Por esta razón, pues, *[a]* es necesario no tener ninguna confianza en ellas [es decir, nuestras sensaciones y opiniones], *[b]* sino estar sin opiniones, sin propensiones, sin oscilaciones [en un sentido más que en otro], *[c]* al decir a propósito de cada cosa que es algo más que no lo es, o que a la vez es y no es, o que no es ni no es".

Aquí, una vez más, la gramática puede enseñarnos algo. El segundo punto del programa de Pirrón era decirnos "cuál debe ser nuestra disposición" hacia las cosas (*ta pragmata*/τὰ πράγματα, en neutro); pero el pronombre utilizado en la parte *[a]* de la respuesta a esta cuestión está en femenino y remite así, sin equívoco, a las sensaciones y opiniones de las que trataba la inferencia que, con anterioridad, sugerí que se atribuyera a Timón. De esto puede deducirse que esta parte *[a]* también es resultado de la intervención de Timón, que, de este modo, habría interpretado la enseñanza de su maestro en el sentido de una crítica de nuestros poderes cognitivos (porque se interesaba, como

muchos de los filósofos de su generación, por los problemas de la teoría del conocimiento, de esto tenemos algunos indicios).

Por el contrario, la parte *[b]* del presente pasaje, que contiene adjetivos bastante insólitos y que los neopirrónicos no empleaban, tiene bastantes posibilidades de no haber sido deformada por las iniciativas personales de Timón y de reflejar con bastante exactitud el pensamiento de Pirrón y, quizás, incluso su vocabulario. Estos adjetivos, por sí mismos, no permiten determinar si la actitud recomendada por Pirrón hacia las "cosas" era una actitud teórica (abstenerse de todo juicio de realidad) o una actitud práctica (abstenerse de todo juicio de valor): incluso la consigna de ser "sin propensiones" puede interpretarse como el consejo de no inclinarse ni por sí ni por no a propósito de una cuestión, cualquiera fuere, incluso de hecho. El empleo del término "sin opiniones" (*adoxastos*/ἀδόξαστος) parece ir naturalmente en el mismo sentido. De todos modos, es bastante natural entender los dos últimos adjetivos en un sentido práctico: no tener propensiones ni oscilación, puede ser, simplemente, mantener en suspenso la elección y el rechazo, no tener inclinación práctica ni en un sentido ni en otro. En la perspectiva siempre dominante de la búsqueda de la felicidad, la "indiferencia" del sabio se presenta como la consecuencia que el hombre debe extraer de la naturaleza "indiferenciada" de las cosas mismas, lo que incita a pensar que esta indiferenciación consiste, precisamente, en que éstas no disponen nada por sí mismas, ni que se las elija ni que se las evite.

La parte *[c]* de nuestro pasaje describe, en principio, cuál es el tipo de discurso que corresponde a la actitud recomendada por Pirrón; pero es de muy difícil interpretación e incluso su sintaxis es controvertida (para traducirlo, ha sido necesario hacer aquí una elección que no es la única posible). Solamente es casi seguro que las repetidas ocasiones en que aparece el verbo "ser" no deben tomarse en sentido existencial; como ocurre con mucha frecuencia, es necesario sobreentender un algún predicado, que podría dar en un primer análisis el sentido siguiente: "de cada es necesario decir que en nada eso aquello más que no es o (si es necesario a cualquier precio decir alguna cosa) destruir de inmediato esta afirmación o esta negación mediante un correctivo antagonista, diciendo que es o aquello y, al mismo tiempo, que no es, tanto que no sea o aquello ni menos que sea". Pero esta paráfrasis no resuelve nuestro problema principal, puesto que se mantiene toda la cuestión de saber de qué tipo, teórico o práctico, son los predicados que pueden reemplazar, legítimamente, a "esto o aquello".

¿Sabremos algo más cuando leamos, para terminar, "qué beneficio encontrarán allí los que estén así dispuestos", como lo recomienda Pirrón?

Como todo el programa se dirige a "quien quiera ser feliz", se podría esperar que el "beneficio" se identificara, simplemente, con la felicidad. La realidad del texto, una vez más, no responde con exactitud a lo esperado.

> 4. "Para los que están así dispuestos, Timón dice que el beneficio será en primer lugar la pérdida de la palabra (*aphasia*/ἀφασία), luego la exención total de perturbación (*ataraxia*/ἀταραξία); pero Enesidemo dice que es el placer".

Señalemos, en primer lugar, que Timón retoma en forma explícita la palabra a título personal, pero también que el texto, tal como lo leemos, no puede provenir por completo de él, puesto que Enesidemo, posterior en dos largos siglos a Timón, aparece citado. Como el conjunto del testimonio se construye con estructuras obstinadamente triádicas, se puede suponer que había un tercer término en el resumen presentado por Timón y que ese tercer término habría desaparecido a favor de una observación marginal o crítica (y, de todos modos, más bien enigmática), en algún momento de la historia de este texto. En cuanto a identificar el tercer término desaparecido, hay varios candidatos posibles, entre los cuales la elección no se limita a un juego de adivinación, puesto que implicaría ya hipótesis sobre la historia de este texto y sobre la interpretación que Timón proporciona del pensamiento de Pirrón. ¿Puede ser, simplemente, "la felicidad"?

Quedan, de todos modos, la *aphasia* y la *ataraxia*. Traduje el primer término literalmente ("pérdida de la palabra"). Es cierto que el término *aphasia* es utilizado por los escépticos neopirrónicos para designar algo muy diferente del mutismo: la afasia escéptica no consiste en abstenerse de hablar (ni de escribir, lo atestiguan las obras más bien verborrágicas de Sexto Empírico), sino en abstenerse de efectuar aserciones, es decir, hablar de tal manera que no comprometa al hablante y que implique, tanto por indicadores explícitos ("quizás", "al menos me parece") como de manera sobreentendida, una especie de bemol generalizado ("supongamos que no he dicho nada"). Pero es posible que este empleo del término sea una interpretación sofística del sentido que le daba Pirrón. En efecto, "la manera en que debemos estar dispuestos hacia las cosas" (segundo punto de nuestro programa) se traduce, como se ha visto, por un cierto tipo de discurso eminentemente "afásico" en el sentido neopirrónico del término, puesto que no prefiere ninguna aserción a su negación y que une toda aserción con la aserción opuesta. En cambio, la *aphasia* de la que aquí se trata es el primero de los beneficios (tercer punto del programa) que el discípulo de Pirrón extraerá del hábito que tendrá al hablar de ese modo; lógicamente, debe ser distinto de ese mismo hábito. Por lo tanto, se puede suponer que se trata de una verdadera pérdida de la palabra, de un renunciamiento final a la palabra:

a fuerza de habituarse a no decir nada determinado (para respetar la indeterminación de las cosas), se termina por no decir nada en absoluto. Pirrón mismo parece haber tendido hacia esta manera extrema de "desprenderse del hombre" (Diógenes Laercio, IX, 63, 66).

En un pasaje célebre de la *Metafísica* (G, 4, 1008 *a* 31-34), Aristóteles dice que el negador del principio de no contradicción "no dice nada determinado": en efecto, "no dice ni así ni no así, sino a la vez así y no así; y de nuevo niega estas dos aserciones, al decir ni así ni no así". Pero con esto "no dice nada" y el que no dice nada "se parece a un vegetal" (1006 *a* 15). Aunque sea poco probable, por razones cronológicas, que Aristóteles haya tenido aquí en mente a Pirrón y, del mismo modo, se pueda poner en duda que Pirrón haya tenido intención de rechazar formalmente el principio de no contradicción en tanto principio universal, la coincidencia resulta sorprendente: es como si Pirrón hubiera pensado que se podía y se debía hablar como Aristóteles decía que no se podía y no se debía hacerlo; y es como si hubiera aceptado la consecuencia prometida por Aristóteles a quien se obstinara en hablar así: es decir, el silencio vegetal de lo infrahumano.

Pero, en el marco de la tradición griega, que situaba clásicamente al hombre entre la bestia y el dios, existe una suerte de equivalencia paradójica entre dos maneras de "desprenderse del hombre": una "hacia abajo", que tiende al mutismo animal o incluso vegetal, y otra "hacia lo alto", que tiende hacia la imperturbabilidad divina. Así, hay un camino que lleva de la *aphasia* a la *ataraxia*, del primero al segundo de los "beneficios" que el discípulo puede esperar de la actitud que le recomienda Pirrón y que Pirrón mismo, según Timón, había logrado en su propio provecho. He aquí, por otra parte, en qué tono convencido el discípulo, olvidado de sus bufonadas habituales, se dirige a su maestro:

> "He aquí, Pirrón, lo que mi corazón ansía comprender: ¿cómo haces tú, que eres un hombre, para pasar tu vida con tal serenidad, siempre libre de pensamientos inquietantes, exento de agitación, siempre el mismo, sin prestar la menor atención a las miserias de una sabiduría de suave lenguaje? Solo, tú guías a los hombres a la manera del dios que, siguiendo su curso todo alrededor de la tierra, da vuelta tras vuelta, mientras muestra el círculo incandescente de su perfecta esfera redondeada" (frag. 67, Diels).

He aquí ahora una traducción posible (entre otras) de lo que es, según todas las apariencias, la respuesta que Timón pone en boca de Pirrón:

> "Voy a decírtelo, como manifiestamente me parece que es, porque tengo por norma correcta un discurso verdadero: la naturaleza de lo divino y del bien es siempre lo que asegura al hombre la vida más igual" (frag. 68, Diels).

No es fácil conciliar estos textos con el "escepticismo" de Pirrón (ni tampoco con el Pirrón tal como lo veía Timón). Los neopirrónicos habían renunciado a comprender en forma lógica el pasaje de la *aphasia* vegetal a la *ataraxia* divina. Para hacer que se capte cómo el espíritu, en busca de certidumbre para apaciguar desconcierto, termina paradójicamente por encontrar alivio en la renuncia a toda certidumbre, contaban que el pintor Apeles, al no lograr reproducir en la tela la espuma de un caballo, terminó por arrojar la esponja y, de ese modo, obtuvo el efecto mismo que buscaba. Para transponer esta comparación al orden práctico, se podría sugerir que la misma aventura le ocurrió a Pirrón: al despojarse de todo deseo, de todo afecto, de toda inclinación, al volverse indiferente a todo y a todos, encontró en la desesperanza la beatitud inesperada.

2
Epicuro

Hemos elegido dos versos de Timón sobre Epicuro y no son para nada amables (frag. 51): "Este, el más reciente de los físicos y el más impúdico, este que viene de Samos, el hijo del maestro de escuela, el más inculto de los vivos". Este retrato poco halagüeño atestigua la estela de odio y menosprecio que Epicuro arrastraba tras de sí. Es cierto que se podría dar vuelta el cuadro con facilidad: el hijo del maestro de escuela de Samos suscitó también devociones apasionadas y fidelidades perdurables; Lucrecio, en el siglo I a. C., le canta en versos latinos como a un dios salvador y, todavía en el siglo II, un cierto Diógenes, ciudadano de la pequeña ciudad de Enoanda, en Asia Menor, hizo construir allí para edificación de los transeúntes un gran muro, en el que se grabaron textos y máximas de Epicuro.

Nacido en el 341 a. C., Epicuro es cronológicamente el primer fundador de una escuela nueva en la época helenística. La originalidad de su pensamiento y su modalidad de enseñanza dejan en muchos la impresión de que con él se abre una nueva página en la historia de la filosofía: en su opinión, es el prototipo del filósofo helenístico. Él tiene plena consciencia de su originalidad: estudió con diversos maestros, pero proclama con naturalidad que no aprendió nada con ellos y que es autodidacta en filosofía. Luego de haber enseñado en diversos lugares periféricos, donde se hizo de algunos amigos y muchos enemigos, se instala en el corazón del mundo griego y funda su escuela al pie de las murallas de Atenas, en el famoso Jardín, donde enseñará hasta su muerte (270 a. C.).

El Jardín es, en primer lugar, en verdad y en el aspecto institucional, una "escuela nueva": no es más un centro abierto de libre búsqueda y de enseñanza sin ortodoxia de escuela, como lo habían sido la Academia platónica y el Liceo de Aristóteles, sino una comunidad de vida completa, que reunía en los mismos lugares hombres, mujeres (cosa que naturalmente provocó habladurías, tanto más cuanto allí se enseñaba una moral del placer), niños, adultos, jóvenes, viejos. Epicuro comienza así su *Carta a Meneceo*, el resumen de su moral:

> "Que nadie, si es joven, deje el filosofar para el futuro, ni tampoco, si es viejo, se canse de filosofar, puesto que para adquirir la salud del alma no hay un antes de tiempo ni un demasiado tarde. El que dice que el momento de filosofar no ha llegado todavía o que

ya ha pasado, se asemeja al que dice que para ser feliz todavía no es tiempo o que ya no lo es. De modo que es necesario filosofar, tanto para el joven como para el viejo" (§ 122).

La comunidad se apoya en el aprendizaje de las doctrinas del maestro, en su influencia personal sobre la existencia de todos, en una organización amigable, pero jerarquizada y un tanto conventual. En este sentido, la secta epicúrea implica aspectos de "clan", que ya se han visto respecto de los pitagóricos. Pero, además de que el grupo epicúreo, al menos al comienzo, es mucho más restringido de la escuela pitagórica, otra diferencia (escandalosa para la ética tradicional del ciudadano) es que sus adeptos se abstenían de participar en los asuntos públicos: todo lo que pedían a la ciudad es que conservara la paz y la seguridad, condiciones necesarias de la búsqueda de la felicidad individual y de la existencia tranquila de una pequeña comunidad de amigos en el seno de la grande.

Escuela nueva, pedagogía nueva. Timón —y no es el único— acusaba a Epicuro de ser "inculto". En cierto sentido, esto es perfectamente cierto: en efecto, rechazaba con violencia la educación tradicional, la "cultura general", basada en la lectura y el comentario de los poetas, la práctica de las artes de adorno y de las artes de la palabra. Rechazaba también la cultura superior que había empezado a desarrollarse, en particular en la Academia, alrededor de las ciencias matemáticas: todo lo que sea inútil para la felicidad es nocivo, puesto que aparta de lo que le es útil. Lo único necesario es la filosofía, mejor dicho, la filosofía de Epicuro, la única que no es vana, puesto que está cortada a la medida justa de la enfermedad que debe curar, que es la enfermedad de la desdicha.

> "Vacío es el discurso de ese filósofo, por el cual no se remedia ningún sufrimiento del hombre; puesto que, así como la medicina no tiene otra utilidad que expulsar las enfermedades del cuerpo, así también la filosofía no tiene ninguna si no expulsa el sufrimiento del alma" (Citado por Porfirio, *Carta a Marcela*, 31 = frag. 221, Usener).

Para enseñar su filosofía de manera eficaz, Epicuro escribió mucho y, como no todas las enfermedades del alma se parecen, diversificó sus directivas. Previó tratamientos de efecto inmediato (máximas breves para aprender de memoria), medicamentos para más tiempo (resúmenes para leer y repasar), regímenes de largo plazo (para los que están prácticamente curados, pero que pueden tener necesidad de mantener su salud psíquica, profundizar su conocimiento de la doctrina, recordar los elementos fundamentales de ella y poder responder victoriosamente a los adversarios). Por otra parte, no se limitó a quedar encerrado en uno solo de los géneros literarios: si bien

sólo las lavas del Vesubio han conservado, en fragmentos de papiro calcinados, algunos apreciables vestigios de su enorme tratado *De la naturaleza*, en 37 libros, su preocupación por escribir resúmenes y máximas alentó a los antiguos para que nos los transmitieran. El libro X de Diógenes Laercio contiene un resumen de su física, la *Carta a Heródoto*, un resumen de sus teorías sobre los fenómenos meteorológicos, la *Carta a Pitocles*, la *Carta a Meneceo*, ya mencionada, sobre la moral, y un conjunto de máximas, las *Doctrinas magistrales*. Las primeras cuatro de esas máximas, a veces resumidas en una forma todavía más concisa, se conocían con el nombre de *Tetrapharmakon* ("cuádruple remedio"), que retoma la imagen terapéutica. He aquí una traducción de ellas:

> I. El ser bienaventurado e indestructible no tiene en sí mismo molestias ni las produce a otros; de suerte que no es accesible a la cólera ni al favor: pues todo lo que es tal es característico de un ser débil.
>
> II. La muerte no es nada que nos concierna; pues lo que está disuelto no tiene ninguna sensación y lo que no tiene ninguna sensación no es algo que nos concierna.
>
> III. El límite de la magnitud de los placeres es la supresión de todo sufrimiento. En todas partes donde se encuentre el gozo, por el tiempo que dure, no hay ni sufrimiento, ni tristeza, ni los dos a la vez.
>
> IV. El sufrimiento no dura de manera continua en la carne: el que es extremo sólo está presente un tiempo muy breve y el que prevalece apenas sobre el gozo de la carne no dura muchos días; en cuanto a las enfermedades duraderas, implican para la carne más gozo que sufrimiento.

Estos textos célebres y a menudo difíciles siguen siendo la base del conocimiento de la doctrina. Pero el resto de la documentación, tanto directa como indirecta, se explota cada vez mejor y su aporte resulta precioso para la evaluación de una doctrina menos simple de lo que parece, incluso quizás menos de lo que pretendía ser.

En principio, como hemos visto, el epicureísmo responde a una demanda, urgente y universal: la demanda de felicidad. Su manera de responder a ella está en diametral oposición a la de Platón. Epicuro no se preocupa por clasificar, entre los aspirantes, a los que tienen "natural filosófico" y a los que no lo tienen. Ni piensa en imponerles los "largos rodeos" que Platón les invitaba a cumplir: no es cuestión de salir, aunque sea en forma provisoria, de la caverna en que se desenvuelve nuestra vida sensible y práctica, ni tampoco de bajar de nuevo a ella para gobernar a la ciudad. El alma sufriente tiene menos necesidad de una conversión que de una especie de desconversión, de una vuelta al suelo de las certidumbres inmediatas, de las que la ha apartado una cultura artificial y opresiva. Sin duda, es necesario

tener o adquirir conocimientos sobre el mundo y sobre el hombre para poder vivir feliz, pues nuestros padecimientos provienen de la ignorancia en que estamos respecto de ellos, de las ilusiones y de los mitos que ocupan el espacio que el saber deja vacante. Pero el límite de los conocimientos válidos está marcado con precisión: hay ignorancias que son nocivas para la felicidad y otras que no lo son; sólo vale la pena disipar las primeras.

> "Si no estuviéramos en modo alguno atormentados por las inquietudes que nos vienen de los fenómenos celestes y por las que nos vienen de la muerte, por la idea de que ésta es algo que nos concierne y, además, por nuestra ignorancia de los límites de los dolores y de los deseos, no tendríamos necesidad, por otra parte, de la ciencia de la naturaleza" (*Doctrinas magistrales, XI*).

¿Deberíamos ocuparnos de la figura despreciable de un filósofo que no ama a la verdad por la verdad misma, "con toda el alma" (para hablar todavía como Platón), sino sólo por el bien que le hace? Se verá más adelante que ciertos aspectos de la metodología de Epicuro han dado pie a acusaciones de indiferencia respecto de la verdad científica. Pero es necesario decir también, en primer término, que Epicuro parece haberse visto obligado a analizar más física que lo que parecía indicar su programa, puramente utilitario en apariencia, ya sea porque se dejó llevar al juego o porque se vio forzado a detallar sus teorías para responder a las objeciones de sus adversarios. Y es necesario decir, sobre todo, que, para él, el saber mismo es un "saber alegre": la felicidad no es el fin externo de un esfuerzo de conocimiento, que sería un medio provisorio para alcanzarla, sino que es recompensa intrínseca de la actividad de conocimiento.

> "En las otras ocupaciones, el fruto sólo llega una vez que se lo ha llevado laboriosamente a término; pero en filosofía, el benéplacito corre al mismo paso que el conocimiento; el gozo no sucede al aprendizaje, el aprendizaje y el gozo son simultáneos" (N° 27 de las llamadas *Sentencias Vaticanas*, por haberse conservado en un manuscrito de la Biblioteca del Vaticano).

Intentemos ahora seguir paso a paso esta incitante invitación.

1. Estructuras y divisiones de la filosofía de Epicuro

Durante todo el período helenístico, dominaba la escena una división tripartita de la filosofía en lógica, ética y física. Esta división, introducida probablemente por los primeros discípulos de Platón para poner orden en las

cuestiones tratadas por su maestro, no fue adoptada por Aristóteles y todavía no se había impuesto en el momento en que Epicuro hace su entrada en escena. La división de su propia doctrina la confirma, pero no con exactitud.

No se puede poner en duda que, para Epicuro, el aspecto teórico de la filosofía coincide con la "ciencia de la naturaleza" (que abarca la antropología y la teología). Si hubiera existido la palabra "metafísica", Epicuro la habría considerado vacía de sentido. Timón, como hemos visto, lo presenta como "el más reciente de los físicos". Tiene razón, salvo que este "físico reciente" no propuso una física en verdad nueva. Sus contemporáneos se sorprendieron por el hecho de que renovara, sin llegar a Platón, a Aristóteles e incluso a Sócrates, la tradición de los "físicos" presocráticos: vista en perspectiva, su física se asemeja mucho al atomismo de Demócrito, pese a sus pretensiones de autodidacta, y algunos de sus principios fundamentales se remontan, a través de Demócrito, hasta Parménides. La novedad de esta física consistía, en gran medida, en su arcaísmo. Aristóteles se habría lamentado al ver que Epicuro dejaba de lado o eludía las objeciones que él dirigió contra Demócrito.

Del mismo modo, la ética constituye todo un capítulo aparte de la doctrina de Epicuro. Pero no es verdaderamente autónoma respecto de la física. Por una parte, como hemos visto, la investigación física está orientada hacia un objetivo ético, la conquista y la conservación de la felicidad. Pero, por otra parte, como también hemos visto, no sólo la ciencia de la naturaleza permite combatir los temores que acarrean infelicidad, el temor a los dioses y a lo que se tiene por sus manifestaciones celestes, sino que incluye también una antropología y, por lo tanto, una psicología de los deseos y de las pasiones; por eso, es capaz de indicarnos con precisión cuál es nuestro fin natural y cuáles son los medios naturales de que disponemos para realizarlo. La ética epicúrea es, de este modo, el prototipo, a la vez simple y acabado, de una ética "naturalista", es decir, de una ética en la cual lo que debemos hacer (no por deber, sino para ser feliz) no es otra cosa que lo que hacemos naturalmente (cosa que no equivale a decir: no otra cosa que lo que hacemos en forma efectiva; porque la mayor parte del tiempo, pervertidos desde la infancia por una educación artificial, actuamos de manera diferente de lo que querría nuestra naturaleza). Así, la física es, al mismo tiempo, condición necesaria y condición suficiente de la felicidad.

El caso de la lógica es más complejo. Si se la entiende como la disciplina esbozada por Platón e inaugurada por Aristóteles, Epicuro proclama en alta voz que nada tiene que ver con ella: son los peores aspectos, vacíos y verbales, de una cultura dialéctica que pasa de largo ante las "cosas mismas" y

que le provoca vómito. Este rechazo de la "lógica" convencional se apoya en la antropología: Epicuro tiene una teoría fina y compleja del origen del lenguaje, según la cual éste se produce, en primer término, por un mecanismo psicofísico, de manera por completo natural (sin intervención de la benevolencia de un dios ni de la inventiva artificial de un hombre), y luego se perfecciona en forma racional de diversas maneras. Parece abrigar, en este punto, la idea de que las palabras tienen una significación natural, única, a la que todos pueden referirse para indagar sobre las cosas, sin tener necesidad de pretender aclarar esa significación mediante una definición, cuyos términos, además, habría que definir, al infinito. Según parece, también se reserva el proyecto de dejar que, en la medida de lo posible, las cosas mismas hablen, por la voz del hombre, ese lenguaje simple, claro y unívoco que primitivamente hicieron nacer en él.

Pero, ¿cómo sabe que es verdadera esta teoría sobre los orígenes del lenguaje, así como todas las otras teorías que componen la física de Epicuro, su concepción de la materia, su cosmología, su psicología, y cómo lo demuestra? No basta con decirlo para que se le crea. Es posible que, al comienzo de su carrera, Epicuro haya "dogmatizado" sin una gran preocupación de justificar, mediante una teoría apropiada del conocimiento, su pretensión de situar a la física en un nivel cognitivo elevado. Si bien se interesó por el "estilo de vida" de Pirrón, no parece que en un primer momento lo haya impresionado el "desafío" escéptico, que quizás éste no había siquiera lanzado. Los epicúreos rechazaron en forma más directa la opción escéptica, contra la cual multiplicaron los argumentos (Lucrecio, IV, 469-521): el escepticismo se destruye a sí mismo (no puede saber que nada puede ser conocido); desconoce la idea que tenemos de lo verdadero, "invencible para todo el pirronismo" (Pascal); hace imposible la vida. Tratándose de Epicuro, parecería que es necesario buscar las razones de la preocupación gnoseológica, que dio en manifestar, más bien en su compleja relación con Demócrito. Éste había tenido mucho trabajo para justificar teóricamente la verdad de su sistema atomista. En ese sistema, las realidades auténticas, los átomos y el vacío, son imperceptibles, mientras que las cualidades sensibles no tienen nada de objetivo. Para saber si el atomismo es verdadero, por lo tanto, los sentidos no sirven de nada. ¿Basta con la razón? Podría darse el caso si el conocimiento racional fuera autónomo, pero parece recibir sus convicciones de los sentidos mismos. Quizás Demócrito no había logrado salir nunca de este círculo; quizás, había buscado sucesivamente diversos medios para salir de él. En tiempos de Epicuro, después de los complicados meandros de Demócrito y después de las críticas de Aristóteles, si se qui-

siera adoptar una física atomista, ya no se lo podría hacer con toda la inocencia epistemológica, sin dar a conocer las razones y las cualidades.

Para responder a esa necesidad, Epicuro escribió un opúsculo que se ha perdido, pero que los epicúreos consideraban "casi caído del cielo": el *Canon*. El término significa "la Regla": una regla perfectamente derecha, que permite apreciar la rectitud o la falta de rectitud de aquello a lo que se aplica. El *Canon* proporcionaba, así, el instrumento que permitía discernir entre lo verdadero y lo falso: lo que se llamó, durante todo el período helenístico, el "criterio de verdad" (de una palabra cuya raíz evoca las ideas de discriminación y de juicio). La idea de que era necesario dar explicaciones respecto del criterio (o criterios) de verdad cuando se proponía una doctrina filosófica, se impuso en forma muy generalizada en las escuelas helenísticas; éstas se distinguían por la adopción de tal o cual criterio. Los escépticos no habían dejado de advertir que, al concentrar sus ataques en esos criterios y en la noción misma de criterio, tenían ocasión de hacer saltar todos los edificios dogmáticos. Puede decirse que el epicureísmo echó a la lógica por la puerta, pero al ser considerada la teoría de los criterios como perteneciente a la "lógica", volvió a entrar por la ventana.

La idea de criterio de verdad suscita dificultades filosóficas bastante bien conocidas, que el pensamiento de Epicuro, por su franqueza, expone a plena luz. Si se afirma que "*x* es el criterio de verdad", ¿cuál es el criterio que permite decir que ese enunciado es verdadero? Se puede, en rigor, defender la idea general de un criterio de verdad diciendo que, si no se lo acepta, es necesario renunciar a conocer algo, sea lo que fuere. Un argumento de este tipo no carece de valor, pero no invalida por sí mismo la opción escéptica y no milita en favor de tal criterio con preferencia a tal otro. Si se quiere impulsar la candidatura de un criterio en particular, la empresa se vuelve más ardua.

Epicuro designa a la sensación como el primero de los criterios de verdad y enseña audazmente que "todas las impresiones sensibles son verdaderas". Esta elección era atrevida. La sensación no había tenido buena prensa entre la mayor parte de los filósofos griegos: sus errores y sus contradicciones, muchas veces señalados, permitían pensar que las cosas mismas carecían de verdadera realidad. Además, era por lo menos curioso confiar un papel de criterio a la sensación, cuando se profesaba una física cuyos elementos fundamentales, los átomos y el vacío, eran imperceptibles. Para sostener la candidatura de la sensación, Epicuro intenta recurrir a argumentos de tipo trascendental:

tras otro. Aquí hablaremos, en esencia, de las sensaciones y de las anticipaciones; las "aplicaciones imaginativas del pensamiento" (cualquiera sea el sentido exacto de esta expresión controvertida) no cuentan como criterio para el propio Epicuro. En cuanto a los "afectos" de placer y de dolor, volveremos a encontrarlos a propósito de la ética, que es su campo específico de validez.

Aun cuando es probable que la verdad de las sensaciones no sea el alfa y el omega del pensamiento de Epicuro, ha llamado mucho la atención. Hemos visto con anterioridad por qué es necesario admitirla. Pero ¿cómo se la puede admitir? La experiencia más ordinaria nos lleva a pensar que, si bien nuestras sensaciones dan cuenta, en general, de la existencia y las propiedades de los objetos exteriores, de modo tal que nos permite comportarnos respecto de ellos en una forma relativamente adaptada, sería bastante imprudente creer que nunca son falsas. El catálogo de las "ilusiones de los sentidos" se ha confeccionado desde hace largo tiempo e incluye ejemplos reiterados: la torre cuadrada que se ve redonda desde lejos, el bastón sumergido en el agua que se ve quebrado, como también muchas otras manifestaciones del "conflicto de las apariencias sensibles".

Pero ¿por qué se dice que hay "conflicto" entre la forma aparente de la torre vista de lejos y vista de cerca? Porque se supone que es la misma cosa que se ve de lejos y, luego, de cerca. Se presentan entonces diversas soluciones: la torre es a la vez redonda y cuadrada; no es ni redonda ni cuadrada; es redonda para mí que estoy lejos y cuadrada para ti que estás cerca; no se puede saber si es redonda o cuadrada y se debe suspender el juicio sobre la cuestión. Es probable que Epicuro sea uno de los filósofos antiguos que menos se inquieta por el "conflicto de las apariencias" (de buen grado diría, como el filósofo inglés contemporáneo John Austin, en *Sense and Sensibilia*, p. 29: "¿Qué hay de malo, incluso qué hay de vagamente sorprendente en la idea de que un bastón que es recto pueda aparecer a veces como quebrado? ¿Hay alguien que suponga que, si una cosa recta, entonces deba *mordicus* parecer derecha en todo tiempo y en toda circunstancia? Con toda evidencia, nadie supone eso en serio"). Para Epicuro, es necesario distinguir la sensación propiamente dicha y las opiniones que se le sobreañaden al interpretarla. Estas opiniones intervienen antes y más rápido que lo que pensamos: ya es una "opinión sobreañadida" creer que lo que ahora vemos de cerca es la misma cosa que vimos hace un momento de lejos: la sensación "percibe solamente lo que está presente y lo que la pone en movimiento". Una vez despojada la sensación de la corteza de opiniones que le agregamos, lo que queda es un suceso psicofísico puntual ("atómico",

podría decirse), en el que somos por completo pasivos, y que sólo podría explicarse por la acción de alguna cosa de fuera de nosotros.

> "Toda sensación es sin palabra (*alogos*/ἄλογος) e incapaz de la menor memoria; sólo es puesta en movimiento por ella misma y cuando es puesta en movimiento por alguna otra cosa, no puede agregarle nada ni quitarle nada" (posible extracto del *Canon*, citado por Diógenes Laercio, X, 31).

La tesis de la verdad de las sensaciones exige, así, para ser plausible, una reinterpretación de la noción misma de sensación. ¿No exigiría también una interpretación nueva de la noción de verdad? La sensación no "dice" nada; tampoco nada podría "contradecirla". Pero, si no dice nada, ¿cómo se puede sostener que dice siempre la verdad y que puede así servir de criterio para separar las opiniones verdaderas de las opiniones falsas? Ciertos textos prestan a Epicuro una interpretación de la noción de verdad, en este contexto, que haría imposible una respuesta a esta pregunta: las sensaciones serían "verdaderas" en el sentido de que son "reales", que son verdaderos sucesos psíquicos. Si me parece que siento alguna cosa, yo la siento; no puedo hacerme ilusiones sobre este punto y nadie puede pretender que estoy equivocado y querer corregirme. En este caso, no habría diferencia de naturaleza entre las sensaciones "normales", las imágenes de los sueños y las alucinaciones del delirio; se puede decir que estas últimas son "verdaderas", porque también ellas "ponen al espíritu en movimiento, mientras que lo que no existe no pone nada en movimiento" (Diógenes Laercio, X, 32). Pero, desde este punto de vista, las sensaciones sólo atestiguarían su propia aparición; nos permitirían tener consciencia de lo que ocurre en nosotros, sin permitirnos declarar verdaderas o falsas las opiniones que podamos tener sobre el mundo exterior. En una palabra, si un criterio es una regla que permite decidir sobre la rectitud de una cosa distinta de esa misma regla, resultaría imposible confiar a la sensación el papel de un criterio.

La respuesta epicúrea a esta dificultad es, sin duda, decir que, al atestiguar su propia aparición en nosotros, la sensación da testimonio, al mismo tiempo, del estado del mundo fuera de nosotros en el momento en que nos afecta, puesto que, como se ha visto, nuestro papel en su producción se concibe, por principio, como por completo pasivo; sólo somos activos en la operación que consiste en "sobreañadirle" nuestras opiniones y nuestras interpretaciones. No depende de nosotros el ser afectados por las sensaciones, ni por tal sensación más que por tal otra, ni por tal sensación en tal momento más que en tal otro; somos como antenas receptoras de radio, que sólo transmiten música si reciben las ondas de una emisora, cuando las reciben y bajo la forma en que las reciben. Nuestras sensaciones son el

efecto terminal de una serie causal cuyos eslabones pertenecen todos al mundo exterior. Su aparición y su contenido representativo son determinados por esta serie causal: nada podría estar en los efectos pasivos que no esté primero en sus causas activas.

Aun cuando nosotros somos el lugar donde se nos hace manifiesto el efecto terminal de la serie causal que produce nuestras sensaciones, es necesario agregar, no obstante, que esta serie causal no contiene solamente los objetos sólidos y masivos que consideramos de ordinario como los objetos de nuestras percepciones, sino también las partes imperceptibles que los componen y, en el caso de los sentidos que actúan a distancia, todos los mecanismos psíquicos que se desenvuelven en el espacio intermedio entre esos objetos y nuestro cuerpo; ahora bien, de esta serie, la sensación no distingue los diferentes factores. Por cierto, en la mayor parte de los casos, tenemos la sensación de la distancia al mismo tiempo que la del objeto; no confundimos una gran torre, vista de lejos, con una torre del juego de ajedrez, vista de cerca (sólo en forma excepcional y durante una fracción de segundo, confundimos una mosca posada en el cristal con un monstruo sobre la montaña). Queda en pie, sin embargo, que nuestras sensaciones sólo nos informan sobre "lo que se nos echa encima", es decir, sobre el término de los procesos por cuyo intermedio actúan sobre nosotros los objetos con los cuales estamos, en forma inmediata o no, en relación física. Es decir que la tesis de la verdad de las sensaciones, si bien nos asegura que el conocimiento del mundo que nos rodea es accesible, no nos procura en absoluto, por sí misma, una metodología apta para distinguir entre la verdad y el error en todas las cuestiones, en particular sobre las que figuran en la agenda de una física y una cosmología dignas de ese nombre. Aquí debe intervenir el segundo criterio de Epicuro: la *prolepsis*.

El término y el concepto de *prolepsis*/πρόλεψις, introducidos por Epicuro, fueron retomados por los estoicos y su eco aparece todavía en Kant. La palabra significa algo así como "prenoción", "anticipación" o "captación anticipativa". Sin embargo, los testimonios la presentan a menudo como el producto *a posteriori* de una génesis empírica:

> "[Los epicúreos] entienden por *prolepsis* una suerte de captación, de opinión recta, de concepto, de noción universal sedimentada (es decir, un recuerdo) de lo que se presenta con frecuencia desde el exterior. Por ejemplo, "una cosa que tiene tal y tal característica, es un hombre"; desde que se pronuncia la palabra "hombre", en efecto, de inmediato llega al espíritu, a modo de anticipación, cuando las sensaciones han abierto la vía. Eso que, a título primero, subyace en cada nombre es, pues, algo evidente" (*Diógenes Laercio, X, 33*).

Este pasaje caracteriza, sin ambigüedad, a la *prolepsis* como un concepto universal y le atribuye, con no menor claridad, un origen empírico (aun cuando puede ocurrir que se deba incluir, entre las impresiones provenientes del exterior, a impresiones que afectan al alma en forma directa, sin pasar por los órganos sensoriales). Éstas se implantan en nuestros espíritus en virtud de un proceso por entero natural, sin intervención del razonamiento ni del artificio (de ahí, los pocos textos que presentan a algunas de ellas como "innatas", aunque esto sólo significa "nacidas en nosotros"), y esto les permite aprovechar el valor criteriológico de las sensaciones.

Si bien la génesis de la *prolepsis* es resultado de las sensaciones, los recuerdos, las experiencias que la preceden, su función es anticipar la adquisición de las experiencias posteriores. La continuación del § 33 de Diógenes Laercio muestra cómo cumple ese papel:

> "Nosotros no indagaríamos sobre el objeto de nuestra indagación si no tuviéramos de él un conocimiento previo. Por ejemplo, 'eso que está allá abajo, ¿es un caballo o un buey?': en efecto, es necesario poseer algún conocimiento, a modo de anticipación, de la forma del caballo y de la del buey. Incluso, no habríamos nombrado tal o cual cosa si no hubiéramos captado previamente su imagen esquemática, a modo de anticipación. Las anticipaciones son, por lo tanto, evidentes y nuestras opiniones dependen de algo evidente que las precede y a las que nos referimos cuando decimos, por ejemplo, '¿de dónde sabemos si esto es un hombre?'"

Este texto muestra bastante bien, aun cuando sea con un caso muy simplificado, cuáles son las funciones que cumple la anticipación, una vez está constituida en nuestro espíritu. Sin ella, no podríamos plantear preguntas, ni determinar el objeto de nuestras indagaciones, ni dar a nuestra experiencia una expresión lingüística, ni delimitar con claridad el contenido de nuestra comunicación y nuestras discusiones con los demás. Como se ha señalado con frecuencia, esta teoría de las funciones de la *prolepsis* es la manera epicúrea de responder a la célebre dificultad suscitada en el *Menón* de Platón, que hizo sentir sus efectos en todas las teorías antiguas del conocimiento: ¿cómo partir en busca de una cosa cualquiera si no se la conoce, con anterioridad, lo suficiente como para reconocerla si se tropieza por casualidad con ella? La solución de Epicuro se apoya en la diferencia que separa la experiencia acumulada en la *prolepsis* y la experiencia nueva procurada por la sensación: se sabe ya (al menos bajo la forma de una imagen esquemática) lo que son un caballo y un buey, qué caracteres específicos es necesario y suficiente que tengan para ser uno u otro; no se sabe todavía si lo que se ve allá abajo es un caballo o un buey, pero se pone término a la indagación cuando se constata que el animal en cuestión manifiesta sensiblemente los caracteres implicados en una u otra de las anticipaciones.

En circunstancias normales, es raro que nos perturbe profundamente la cuestión de saber si esa silueta lejana es de un caballo o de un buey; si queremos decidirla, nos aproximamos. Pero cuando se trata de física, de cosmología, de astronomía, de antropología o de teología, ya no se puede tener esa actitud. No es posible desinteresarse del problema, porque la decisión tiene importancia, so pena de confusión y angustia; por lo tanto, es necesario encontrar el medio para aventurarse, de manera no azarosa, en el terreno de las "cosas ocultas". Pero no es posible aproximarse para ver de cerca de qué están hechas las estrellas del cielo y las piedras del camino. Para saber cómo puede entrar aquí en juego la anticipación, es necesario referirse a un texto crucial de Epicuro, aun cuando ésta apenas está presente como una filigrana. Se trata de lo que es, sin duda, la primera de dos reglas distintas, postuladas al comienzo de la *Carta a Heródoto* sobre la física. La traduzco con una literalidad penosa, pero intencional.

> "En primer lugar, Heródoto, es necesario estar en el estado de quien ha captado ya lo que está subyacente en los vocablos del lenguaje, de manera que podamos referirnos a ellos para tomar decisiones sobre las materias de opinión, objetos bien de nuestras investigaciones o bien de nuestra confusión, y de manera de evitar que todas las cosas queden para nosotros en la indecisión, que nuestras demostraciones sigan hasta el infinito o bien que sólo tengamos vocablos vacíos. Es necesario, en efecto, que la noción primera que corresponde a cada vocablo esté bien a la vista y que no tenga necesidad, por otra parte, de una demostración, si precisamente debemos tener a qué referir lo que es para nosotros objeto de investigación o de confusión, es decir, de opinión" (*§ 37-38*).

La justificación de esta regla es, como se ha visto, de tipo "trascendental": si no pudiéramos referirnos, para formular nuestras preguntas y resolver nuestras confusiones, a esta "noción primera" que sostiene las palabras de nuestro lenguaje y de la que tenemos una comprensión previa inmediata, sólo tendríamos opción sobre dos cuestiones igualmente desastrosas: o bien deberíamos lanzarnos a una regresión al infinito de explicaciones (de conceptos) y de demostraciones (de las proposiciones implicadas por el contenido de esos conceptos), o bien manipularíamos palabras vacías de sentido, por no tener bien "en vista" las nociones que ellas encubren. En la práctica, la significación de esta regla no resulta por completo clara: ¿se invita al discípulo a tomar las palabras y las expresiones del lenguaje en su sentido principal y fundamental (por contraste con sus sentidos derivados o metafóricos), en su sentido ordinario o común (por contraste con sus sentidos eruditos o técnicos), en su sentido primitivo históricamente, en el sentido que le viene primero al espíritu? Es probable que Epicuro haya apostado a

que estos múltiples sentidos no son más que uno, el sentido "natural". Se señalará, de todos modos, que la regla no se apoya en ninguna teoría de la génesis del lenguaje y del origen de los conceptos. Puede que más adelante el discípulo aprenda tales teorías y comprenda, en forma retrospectiva, por qué estaba objetivamente justificado que se le pidiera que siga esta regla; pero, por el momento, es puramente metodológica. Se lo toma como lo que es: no un niño recién nacido que abre sus ojos y sus oídos al mundo, sino un hombre hecho, que dispone de un lenguaje ya constituido y refinado, y que ha vivido en un marco en que la cultura y el artificio se han superpuesto, en gran medida, a la naturaleza. Y lo que se le pide, como punto de partida, es (como en muchas otras filosofías) que se mantenga abierto a lo que significa hablar.

Un ejemplo bien adaptado para hacer comprender cómo la *prolepsis* cumple su función metodológica de criterio es el de la noción de dios, en primer lugar porque se dispone sobre este punto de un texto de Epicuro, breve, simple y preciso, y luego porque en el caso del dios, cuya existencia se afirma, mientras que la sensación, en el sentido ordinario del término, no interviene en forma manifiesta en la formación del concepto ni en la solución de las indagaciones, el papel de la *prolepsis* se deja ver en estado puro. He aquí lo que dice al respecto al comienzo de la *Carta a Meneceo*, el resumen de su moral.

> "En primer lugar, considera al dios como un ser viviente, imperecedero y bienaventurado, como lo indica en sus grandes líneas la concepción común del dios y no le adjudiques nada que sea extraño a su carácter de imperecedero ni inapropiado a su beatitud; por el contrario, cree respecto de él todo lo que pueda salvaguardar su beatitud con su carácter de imperecedero. Pues los dioses existen: evidente es el conocimiento que de eso tenemos. Pero no son como la gente, en su mayoría, lo cree; pues los dioses, tal como éstos creen que son, no los protegen. El impío no es el que suprime los dioses de la mayor parte de la gente, sino el que adjudica a los dioses las opiniones de la mayor parte de la gente. Pues las afirmaciones de la mayor parte de la gente sobre los dioses no son prenociones [*prolepseis*], sino subnociones [*hypolepseis*] falsas".
>
> *(§ 123-124).*

Este hermoso texto, que adopta un tono tan sereno para anunciar una reforma religiosa radical, confirma que la *prolepsis* posee un contenido proposicional: la *prolepsis* de dios es el enunciado "el dios es un ser viviente, imperecedero y bienaventurado". Esta proposición fundamental, considerada como la "noción primera", subyacente en la palabra "dios", sirve de criterio para determinar las propiedades que convienen o no convienen a un dios. Por ejemplo, no debería preocuparse por hacer marchar en forma

providencial al mundo o por vigilar las acciones de los hombres para recompensarlos o castigarlos: estas fatigosas preocupaciones perjudicarían a su beatitud.

Como es natural, esta concepción plantea problemas epistemológicos de envergadura. En primer término, la inclusión o la exclusión mutuas de conceptos relativamente vagos es, en parte, una cuestión de gusto: yo considero que un dios no puede complacerse en velar por el mundo y otro encuentra que éste no podría ser feliz si no se ocupara de hacer reinar allí el orden y la justicia. Pero, sobre todo, ¿cómo puede reconocer el aprendiz de epicúreo que el pensamiento que él asocia a la palabra "dios" es una *prolepsis* bella y buena, verdadera en forma evidente e inmediata, y no una despreciable *hypolepsis*/ὑπόλεψις (una simple suposición, una captación imperfecta), susceptible de ser falsa y tanto más peligrosa por cuanto no lo es siempre? Para el filósofo formado, la diferencia de valor cognitivo entre la *prolepsis* y la *hypolepsis* proviene con seguridad de su diferencia de origen: la *prolepsis* nace en el espíritu al término de una cadena causal cuyo primer eslabón no es otra cosa que su objeto; la *hypolepsis* es resultado de un injerto artificial. Pero el aprendiz de físico no está en condiciones de reconstruir el origen causal de sus conceptos. Si vacila en atenerse a la sola palabra de su maestro, puede sin duda utilizar la variedad de creencias religiosas, las fantasías de los poetas y los absurdos de los filósofos, para deducir de ellos una suerte de denominador común: más allá de las contradicciones de las "opiniones adjudicadas" se esboza la "concepción común" del dios, objeto de un consenso universal de derecho, ya que no de hecho. No hay necesidad de saber cómo se forma en el espíritu para saber que se ha formado allí de manera natural, sin adición ni substracción, sin intervención del artificio ni de la razón. El papel que desempeña la sensación para la experiencia instantánea y puntual, lo desempeña la *prolepsis* para la experiencia prolongada y acumulada: inscribe la realidad del mundo en el alma del hombre.

En los casos menos especiales que el del dios, los diferentes criterios de verdad pueden y deben desempeñar en sinergia su papel en las investigaciones. Esto es lo que parece indicar, a pesar de sus obscuridades, la segunda de las regles que se dan al comienzo de la *Carta a Heródoto* (§ 38).

> "Luego, es necesario observar todas las cosas para relacionarlas con las sensaciones y, de manera general, con las aplicaciones inmediatas, ya sea del pensamiento o bien de no importa cuál de nuestros criterios, y del mismo modo también con las afecciones presentes en nosotros, con el fin de que tengamos con qué resolver, mediante inferencias semióticas (*semeiosometha*), las cuestiones sobre lo que todavía se espera y sobre lo que no es manifiesto".

Este pasaje contiene, en una forma muy concisa, el núcleo esencial de la metodología científica de Epicuro. La idea fundamental es simple: nos es posible, si procedemos por inferencias a partir de signos evidentes, obtenidos por las sensaciones y los otros criterios, descubrir verdades no evidentes y/o obtener confirmación de ellas. Como es habitual, la doxografía posterior es aquí más clara, al menos a primera vista, que los textos originales.

> "Entre las opiniones, según Epicuro, unas son verdaderas, las otras falsas. Verdaderas son las que son confirmadas y no invalidadas por la evidencia; falsas, las que son invalidadas y no confirmadas por la evidencia. La confirmación es la captación, gracias a una evidencia, de que el objeto de la opinión es tal como se creía que era (...). La invalidación es, para el fenómeno, el hecho de derivar de la cosa no evidente que ha sido objeto de la suposición y de la opinión (...). La invalidación es alguna cosa que está en conflicto con la no invalidación: es la eliminación de lo que es evidente por la cosa no evidente de la que se ha hecho la suposición (...). Del mismo modo, la no confirmación se opone a la confirmación: ésta es la comprensión, gracias a una evidencia, de que el objeto de la opinión no es tal como se creía que era (...). En suma, la confirmación y la no invalidación son el criterio de que alguna cosa es verdadera, la no confirmación y la invalidación, el de que alguna cosa es falsa. La base y el fundamento de todo es la evidencia".
>
> ***(Sexto Empírico, Adversos mathematicos VII, 211-216)***

Los ejemplos, que se han eliminado por falta de espacio, muestran que el texto está construido en quiasma, alrededor de una distinción que parece corresponder a la que hace Epicuro entre el método aplicable a "lo que todavía se espera" (los hechos que están fuera de nuestra experiencia directa sólo de manera temporaria y contingente, y a propósito de los cuales se puede "esperar" una confrontación entre la opinión hipotética y la experiencia, que decidirá sobre su verdad o su falsedad) y el método que se aplica "a lo que no es manifiesto" (los hechos que escapan en forma definitiva y por principio a toda experiencia directa).

Las opiniones concernientes a la primera clase de hechos pueden ser "confirmadas" en forma directa por las evidencias, si se tiene la sabiduría de esperar su verificación. Son falsas si son "no confirmadas" (esta expresión puramente negativa se explica sin duda así: cuando advierto que el hombre que, visto de lejos, tomé por Platón no es Platón, la experiencia que me lo advirtió no me dice necesariamente quién es ese hombre). Para esta clase de hechos, la verificación se efectúa mediante la presencia de una confirmación; la falsedad sólo se determina por la ausencia de confirmación).

Esta interesante disimetría vuelve a encontrarse, pero a la inversa, en el caso de los hechos inaccesibles por principio a toda experiencia directa. En ese dominio (el de la física y el de la cosmología), Epicuro parece tener ya la

idea de que el progreso del conocimiento no se efectúa por lo general mediante "experiencias cruciales", que obligarían a la naturaleza a responder por sí o por no a nuestras preguntas, sino más bien por una sucesión de "conjeturas y refutaciones". Aquí, los fenómenos pueden "invalidar" una opinión, al revelar en forma directa su falsedad, por ejemplo, produciendo un contraejemplo fatal para una generalización hipotética o, incluso, manifestando con evidencia la falsedad de una consecuencia lógica de la opinión en cuestión; aquí está la determinación de falsedad resultante de la presencia de una invalidación. En cambio, la verificación de una opinión se presenta, en el texto de Sexto, como el resultado de una ausencia de invalidación. El ejemplo tomado en ese texto apenas permite comprender la situación: la existencia manifiesta del movimiento, que tiene por condición necesaria la existencia no manifiesta del vacío, invalida la opinión de que el vacío no existe y parece hacer más que "no invalidar" la opinión de que existe. Sin duda, la razón de esto es que se trata aquí de una cuestión de existencia, que se plantea en forma de alternativa: si la creencia en que el vacío no existe es falsa, entonces la creencia en que existe es verdadera. Pero muchas de las cuestiones de física son cuestiones de causalidad y este esquema no se les aplica. Si se reemplaza el ejemplo de Sexto por cuestión de este tipo, se comprende mejor, me parece, la disimetría entre la invalidación y la no invalidación. La invalidación de una hipótesis causal no implica ninguna respuesta positiva a la cuestión planteada: deberán comprobarse otras hipótesis para ver si explican en forma conveniente lo que deben explicar y si ninguna evidencia las invalida. Quizás, entre todas las hipótesis posibles, habrá una sola que esté a salvo de toda invalidación; pero esto no puede asegurarse por anticipado.

De aquí proviene una de las grandes originalidades de la epistemología física de Epicuro: la distinción entre un pequeño número de tesis fundamentales, que están en el conjunto de las tesis de existencia y que se consideran como las únicas compatibles con el conjunto de los fenómenos, y una multitud de explicaciones causales de detalle, que ofrecen todo un abanico de soluciones sin elegir entre ellas. Un pasaje de la *Carta a Pitocles*, que trata de los fenómenos celestes y atmosféricos, resume bien esta teoría (§ 86-87).

> "No es necesario querer forzar lo imposible, ni querer poseer en todos los dominios una teoría similar a la que tenemos sobre los géneros de vida [la teoría ética], o a las que hacen desvanecerse los demás problemas físicos, por ejemplo que la totalidad de las cosas se compone de cuerpo y de naturaleza intangible [de vacío], que hay elementos indivisibles [los átomos], y todas las cosas de este género, que sólo tienen una única manera de ser acorde con los fenómenos. No es lo mismo en el caso de las cosas que pasan en el cielo: admiten una pluralidad de causas de su génesis, una pluralidad de determinaciones de su

naturaleza, todas de acuerdo con las sensaciones. Ocurre que es necesario estudiar a la naturaleza, no a golpes de axiomas vacíos y de decretos artificiales, sino como los fenómenos lo requieren; pues nuestra vida no tiene necesidad de teorías singulares ni de opiniones vacías, sino de una existencia exenta de perturbación. Ahora bien, todo pasa sin conmoción, cuando se trata de todas las cosas que admiten una multiplicidad de soluciones acordes con los fenómenos, cuando se retiene como se debe todo lo que se dice de plausible respecto del tema; en cambio, cuando se aprueba esto, se rechaza aquello, mientras que esto y aquello presumiblemente están de acuerdo con el fenómeno, está claro que uno se extravía por completo fuera del estudio de la naturaleza y que se desvía hacia el mito".

Se ha criticado esta posición, donde se ha visto la prueba de una suerte de indiferencia por la verdad científica: poco importa, parece decir Epicuro, que el trueno se explique de tal manera o de tal otra igualmente plausible y "no invalidada" por los fenómenos, siempre que esas explicaciones, entre las que sólo hay la dificultad de la elección, no transgredan los principios generales del atomismo y siempre que no tengamos miedo del trueno. Se la puede defender cuando se hace notar que Epicuro ya dio pruebas de audacia intelectual al presentar las grandes tesis del atomismo como las únicas aceptables desde el punto de vista epistemológico; si se niega a deducir de ellas explicaciones únicas, cuando se llega a los detalles, es necesario poner esta negativa en el haber de su prudencia y de la consciencia que tiene de no tener los medios técnicos de laudar entre varias hipótesis aceptables por igual en el interior de ese marco general. Su vigorosa denuncia del "mito" de la explicación única puede aparecer como un rechazo del cientificismo, más que como una carencia de espíritu científico. Es necesario agregar, por otra parte, que en un pasaje que es de singular osadía, Lucrecio (V, 526-533) expondrá la idea de que todas las explicaciones pensables de un fenómeno son verdaderas, una en nuestro mundo, las otras en los otros mundos, sin que tengamos medios para determinar cuál es verdadera en el nuestro. Sin duda, importaba señalar esta intervención, en la versión muy particular del empirismo que constituye el epicureísmo, de un principio altamente intelectualista: todo lo que es en verdad posible se actualiza en alguna parte y en algún momento.

3. La física epicúrea

Para penetrar en el dominio "no evidente" de la ciencia de la naturaleza, es decir, de lo que es, Epicuro se arma con algunos principios fundamentales, retomados de Parménides y conservados, a su manera, por sus principales sucesores, en particular por Demócrito. Los expone al comienzo de la *Carta a Heródoto* y Lucrecio los amplía en su Canto I. Nada nace de la

nada y nada se aniquila. Pero da a la justificación de estos principios un giro que no es únicamente lógico o conceptual: procura mostrar que, si se postula la hipótesis de que esos principios no son válidos, las consecuencias que se siguen son desmentidas por la experiencia. Si alguna cosa pudiera nacer de nada, se vería aparecer no importa qué, no importa dónde, no importa cómo; y este no es el caso. Si alguna cosa pudiera aniquilarse, la desaparición de las cosas sería igualmente instantánea, imprevisible, por completo indeterminada e indeterminable. Se sigue que la suma de todo lo que es no podría aumentar ni disminuir. Y, puesto que, por definición, nada existe fuera de esta suma, ella no se puede transformar, ni por la evasión fuera de ella de alguna cosa que fuera parte de ella, ni por la invasión en ella de alguna cosa que no fuera parte de ella: esta suma de todo lo que es ha sido siempre y siempre será tal como es ahora. En su nivel, la inmutabilidad del ser parmenideo se ha conservado por completo.

Sin embargo, sólo se la preserva en el nivel de la suma de todas las cosas: en el seno de esta suma misma, los principios fundamentales no excluyen ni el movimiento, ni el cambio, ni la multiplicidad. Epicuro adopta aquí el mismo recurso que Demócrito para salvar esos aspectos esenciales y visibles del universo físico. El mobiliario del mundo se compone, en primer lugar, de cuerpos que tienen ancho, largo y profundidad, capaces de actuar los unos sobre los otros y de ser afectados los unos por los otros, porque ofrecen contacto y resistencia; su existencia está suficientemente asegurada por la sensación y, en particular, por las sensaciones táctiles, que son una de las formas que toma la acción por el contacto de un cuerpo sobre otro. Pero también existe otra cosa diferente de los cuerpos, cosa apenas cosa, cuya concepción ocasionaba cierta inquietud a Demócrito, porque le parecía que de ese modo confería cierta existencia a una "nada" (*meden*/μηδέν), el vacío, que se agregaría, puede decirse, al "ente" (*den*). Epicuro no experimenta tal escrúpulo: trata a la realidad física (*physis*/φύσις) como una suerte de género cuyas especies son la realidad tangible del cuerpo y la "realidad intangible" (*anaphes physis*/ἀναφής φύσις). Esta denominación negativa y abarcadora le permite eludir cierto número de dificultades vinculadas con la noción de vacío: por ejemplo, es evidente que una porción de vacío deja de ser vacío cuando un cuerpo llega a ocuparla; pasa a ser el "lugar" de ese cuerpo, el lugar que éste ocupa. ¿Se debería reservar, por esto, el nombre de vacío para los espacios no ocupados y decir que los espacios ocupados son cuerpos por la simple razón de que no están vacíos? Esto se opondría con fuerza a la intuición: justamente, distinguimos a un cuerpo del lugar que ocupa, porque puede cambiar de lugar sin dejar de ser el mismo cuerpo. De hecho, la "realidad intangible" recibe varias denomina-

ciones, según la función que cumpla y el punto de vista en que uno se coloque: cuando no está ocupada, recibe, como es natural, el nombre de "vacío" (*kenon*/κενόν); cuando está ocupada por un cuerpo, es el "lugar" (*topos*/τόπος) de ese cuerpo; cuando la atraviesa un cuerpo en movimiento, que ocupa y libera sucesivamente diversas partes de ella, es el "espacio" (*chora*/χώρα) que recorre ese movimiento.

Estas denominaciones se relacionan estrechamente con los argumentos utilizados por Epicuro para demostrar la existencia del vacío y para refutar las objeciones, populares o técnicas, que pretendían oponérsele. Esto se comprende con facilidad: la existencia de la realidad intangible está atestiguada por el hecho de que vemos cumplidas una serie de funciones que sólo ella puede cumplir. Se admite, en forma muy generalizada, que ser es ser en algún lugar (el equivalente griego de esta última expresión se usa con frecuencia para designar a la existencia): la función "locativa" de la realidad intangible permite que los cuerpos tengan lugar o sean. Por otra parte, es algo visible que los cuerpos se mueven. Para Epicuro, es obvio que el movimiento exige un espacio por recorrer y que este espacio debe estar vacío, ya sea en su totalidad o, al menos, en parte: es la función "cinética" de la realidad intangible. Sin embargo, ningún físico había admitido la existencia del vacío: para conciliar la existencia del movimiento y la inexistencia del vacío, se había imaginado (con el pez en el agua como modelo) que un cuerpo podía alejar de sí hacia delante a los cuerpos que ofrecieran resistencia a su movimiento y que esos cuerpos (u otros que a su vez éstos pusieran en movimiento) terminarían por encontrarse detrás de él, en el lugar liberado por su movimiento: este modelo de la *antiperistasis* o "reemplazo circular" sobrevivirá hasta los "torbellinos" de Descartes. El epicureísmo le objeta que no se pueden asignar de manera inteligible las condiciones temporales de tal mecanismo: para que el pez pueda avanzar, es necesario que antes el agua le haya hecho lugar y, para que pueda hacerlo, es necesario que antes encuentre lugar detrás de él; por lo tanto, no puede avanzar a menos que ya haya avanzado.

Es evidente que los cuerpos que encontramos en nuestra experiencia se componen de partes asociadas y separables. Una función del vacío es, así, dar cuenta de esta divisibilidad física: las partes de un cuerpo absolutamente pleno y continuo no podrían disociarse. El atomismo nació de una reflexión (adaptada de los argumentos de Zenón de Elea sobre la divisibilidad al infinito de las magnitudes) sobre qué pasaría si la divisibilidad de los compuestos no encontrara ningún límite: un cuerpo de magnitud finita se partiría en un número infinito de partes infinitesimales; si estas partes tuvieran tamaño, incluso mínimo, el cuerpo compuesto de esas partes en número infinito ten-

dría él mismo un tamaño infinito, cosa contraria a la hipótesis; si no tuvieran ningún tamaño, ese cuerpo tampoco tendría tamaño alguno, cosa también contraria a la hipótesis.

Este argumento tiene, en primer lugar, un alcance físico: la división física de los cuerpos debe tropezar con un límite físicamente infranqueable, sin el cual todo compuesto se compondría de partes compuestas y, por lo tanto, disociables al infinito. Por lo tanto, todo podría aniquilarse; como todo lo que es posible se realiza en un momento o en otro, todo se aniquilaría; aún más, aniquilado el infinito del tiempo, todo estaría ya aniquilado y no nosotros no estaríamos allí para percibirlo. El atomismo es la imposición de un límite a la divisibilidad física de los cuerpos: los átomos (literalmente: "indivisibles") son los cuerpos minúsculos, pero no carentes de tamaño, absolutamente plenos, inalterables, indeformables e indestructibles, por tanto eternos, que se reúnen en número elevado, pero no infinito, en la textura de los cuerpos de los que tenemos experiencia, asociados con bolsas de vacío que permiten que estos cuerpos no sean indivisibles ni eternos. La destrucción de los compuestos proporciona, de ese modo, materiales libres para la formación de nuevos compuestos: Lucrecio cierra su poema con una descripción terrible de la peste de Atenas, pero lo abre con un célebre himno a Venus, fuerza generadora que rige a la naturaleza entera.

El atomismo epicúreo da cuenta, con gran economía teórica, de la estabilidad global y de la inestabilidad local de la totalidad física. No es esta su única función: al igual que Demócrito, Epicuro sólo atribuye a los átomos un pequeño número de propiedades fundamentales, el tamaño, la forma y el peso, ligados en esencia a la existencia física; las cualidades sensibles de los cuerpos compuestos, con su inmensa variedad, no pertenecen a los átomos que los componen, sino que son efectos, que surgen con su realidad propia en el nivel macroscópico, a partir de las propiedades microscópicas de esos átomos y de las modalidades de su asociación en el compuesto.

Para poder desempeñar estos múltiples papeles explicativos, los átomos deben tener una forma y un tamaño, y no tener todos la misma forma y el mismo tamaño. Estas propiedades implican que tienen una extensión. Epicuro tuvo el mérito de ver que el problema de la divisibilidad al infinito volvía a plantearse en esta escala. Indivisibles en el aspecto físico, los átomos no son geométricamente indivisibles: ¿es infinita su divisibilidad geométrica? El argumento invocado a favor de la indivisibilidad física se reitera en este nivel y da origen a una concepción discontinuista de la extensión: necesariamente hay magnitudes indivisibles, son "las más pequeñas partes" espaciales del átomo mismo: átomos de extensión, de alguna manera. Se podría decir que

Epicuro pasa así (también habría allí otros indicios, en cuyo detalle no se puede entrar aquí) de un atomismo restringido a un atomismo generalizado. En cada nivel de realidad, existe un umbral mínimo; entre el umbral que sirve de límite a un nivel dado y el de los niveles adyacentes se abre un margen de combinaciones y de variaciones posibles y reales.

Tal situación se observa, en el otro extremo de la escala de magnitudes, en la cosmología de Epicuro. La totalidad de lo que es, cuerpos y vacío, es eterna e infinita, pero un mundo como éste en que vivimos no es eterno ni infinito. Existe una infinidad de otros mundos, simultáneos y sucesivos, algunos semejantes al nuestro y otros diferentes; Epicuro, al igual que Demócrito, destruye así la imagen de un universo con centro en el hombre y su hábitat. En la misma tónica, para explicar la formación del mundo, rechaza toda idea de creación divina o, con mucho mayor razón, de finalidad intencional y de providencia material o moral. Pero el epicureísmo (no el Epicuro de la *Carta a Heródoto*, sin duda bastante temprana) se remonta más allá del estado inicial de la materia, tal como lo había imaginado Demócrito (un movimiento incesante y en todas direcciones de átomos que chocan entre sí en el vacío y forman, poco a poco, aglomeraciones y torbellinos generadores de mundos): el movimiento original de los átomos es un movimiento de caída vertical muy rápido, efecto de su peso y de la ausencia total de resistencia del vacío. Consecuencia notable, quizás imprevista, quizás no: los átomos caen todos a la misma velocidad, de modo que los más pesados no podrían alcanzar a los más livianos, chocar con ellos e iniciar con los choques los rechazos y los acercamientos requeridos para la formación de los compuestos. Aquí se introduce (aun cuando, en forma curiosa, no se la menciona en los textos conservados del mismo Epicuro; se la designa casi siempre con el nombre latino que le da Lucrecio) la célebre teoría del *clinamen*, "desviación" mínima, indeterminada en cuanto a su momento y su lugar, por la cual los átomos pueden entrar en colisión y en lo que la materia parezca exigir para pasar, de etapa en etapa, del estado original que se le supone al estado actual. Una especie de átomo de libertad se introduce de este modo en el nivel microscópico, libertad que aprovecharán la teoría del libre albedrío y de la responsabilidad moral. Se puede ser atomista sin caer en el "destino de los físicos", que no tiene mayor valor para la felicidad que el de los poetas y los teólogos.

Una vez lanzado el proceso cosmogónico, acaba, en las condiciones ofrecidas por la infinitud del tiempo, del espacio y de los materiales disponibles, en todo tipo de combinaciones azarosas, que son infinitamente variadas, pero que nunca son únicas en su especie: su probabilidad implica que se realizan en varios emplazamientos del espacio o del tiempo y que, si las del

mismo tipo se concentran en una misma región, otras, de un tipo que las compensa, están en otra región (Epicuro utiliza con frecuencia este principio de igual repartición o "isonomía", tanto en la escala del conjunto de los mundos como en la del contenido de nuestro mundo). De todas estas combinaciones, sólo subsisten de modo duradero las que se encuentran equipadas en forma conveniente para hacerlo. Para constituir un mundo relativamente durable, es necesario que un conglomerado de átomos presente algunas características necesarias: un límite lo bastante sólido como para que la materia no escape hacia fuera, un metabolismo de intercambios equilibrados entre el mundo y su entorno exterior. Dentro de estos límites, puede haber variantes: la forma esférica de nuestro mundo, por ejemplo, no es necesariamente la de todos los mundos.

La cosmología, la zoología e incluso la sociología de Epicuro presentan, de este modo, muchas semejanzas notables, cosa que no tiene nada de sorprendente: nuestro mundo en su conjunto, los seres vivientes en particular y también las instituciones humanas manifiestan un orden, una organización, una adaptación, que ofrecen argumentos, a primera vista seductores, en favor de una interpretación finalista de su génesis y de su estructura. Epicuro acepta el desafío: los mundos, los animales, las sociedades, son productos de una suerte de selección natural, que elimina las combinaciones no viables y permite subsistir, al menos en forma provisoria, aquellas cuyos caracteres y modo de relación con el entorno habrán de ofrecer, al cabo, la apariencia de una finalidad a los espíritus lo bastante ingenuos como para interpretar el poder de la naturaleza mediante el modelo antropocéntrico del artificio.

Del mismo modo que la cosmología epicúrea, empresa de "desencantamiento" del mundo, por su negación de toda intervención de los dioses en su formación y en su funcionamiento, es apta para disipar los temores que son el precio obligado de la esperanza en una providencia, así también la psicología de Epicuro tiene la característica de liberar al hombre de un temor cuya índole fundamental subraya: el miedo a la muerte. Para hacerlo, no trata, de ningún modo, de liberar de la muerte a un alma que estaría despojada de todo carácter corporal y que, de ese modo, tendría oportunidad de no quedar involucrada en la destrucción del cuerpo; muy por el contrario, describe con insistencia al alma como material y mortal.

Que sea material, lo establece, en general, el hecho de que actúa sobre el cuerpo y es afectada por él; la sola realidad incorpórea admisible en la doctrina es el vacío, que no puede actuar sobre un cuerpo ni ser afectada por él. La composición física del alma es compleja: se compone de átomos, algunos de los cuales están presentes en otros cuerpos diferentes, mientras

que otros son específicos. Además, su materia se reparte de manera diversificada en el conjunto del cuerpo y en una parte especializada, el corazón, asiento de las emociones conscientes. Los detalles de esta teoría están destinados a dar cuenta de la diversidad de funciones que se asignan al alma, funciones vitales, sensorio-motrices, caracterológicas, intelectuales y otras.

Que el alma sea mortal, ya estaba establecido por el hecho de que es un compuesto de átomos: las partes que la componen, como las de todos los compuestos, son disociables. Que esta disociación acompañe en forma inmediata a la de los átomos del cuerpo y que, de ese modo, el alma no sea susceptible de sobrevivir un solo momento al cuerpo al que estaba unida, se relaciona con el hecho evidente de que una de sus funciones principales, la sensación, está ligada a la posesión de órganos corporales; como no tiene funciones puramente intelectuales, con capacidad de ser ejercidas con total independencia respecto del cuerpo, no podría concebirse una inmortalidad, ni siquiera parcial. Por otra parte, su sensibilidad, su vulnerabilidad a los menores estímulos, permite suponer que se compone de átomos en extremo tenues y móviles, que no podrían permanecer asociados si no los mantuvieran juntos los elementos más toscos y más estables que componen el cuerpo. Es como un líquido que se derramaría si el vaso que lo contiene se quebrara.

4. La ética epicúrea

Esta vigorosa teoría de la mortalidad del alma, que desvanece las esperanzas de paraíso y los temores a los castigos infernales, y en la que Epicuro se apoya para liberarnos del miedo a la muerte, nos proporciona una buena transición hacia la ética epicúrea, que quizás sea, ante todo, una ética de la vida y de la felicidad de vivir; el placer que, con gran escándalo de los conformistas, pone en primer plano como respuesta específica a la cuestión del "soberano bien" es menos una colección de voluptuosidades puntuales que el simple placer de estar en el mundo. El temor y el vértigo de la muerte, descriptos con una amargura y una ironía inolvidables por Lucrecio, lo emponzoñan todo; puesto que la muerte es lo que es más capaz de inspirar miedo, si se puede demostrar que no es de temer, nada es de temer. Epicuro trata de anular el temor, en un argumento célebre que descansa en la demostración de la mortalidad completa e inmediata del alma. La muerte suprime toda sensación, toda consciencia, toda persistencia de la identidad personal: no es "nada para nosotros", nada que esté en relación con nosotros, nada que nos concierna; en efecto, o bien nosotros somos y ella no es, o bien ella es y nosotros no somos. El último suspiro es atómico, sin partes;

no hay un espacio de tiempo en que estemos todavía un poco en vida y ya un poco muertos. Y no podemos temer nuestra aniquilación salvo que imaginemos, en forma contradictoria, que estamos todavía allí para constatarla con desolación.

Hay un caso, sin embargo, en que nosotros estamos y la muerte está también: es el de la muerte de un ser amado. Ahora bien, los epicúreos hacían un culto de la amistad y tenían de ella un sentido delicado. ¿Qué habrían respondido a esta objeción? Probablemente, que el dolor de haber perdido al amigo podría compensarse con la dulzura de los recuerdos que se conservan de la vida que llevaron en común; todos los que dicen que no aspiran a ninguna otra inmortalidad que la consistente en sobrevivir en la memoria de quienes los aman son, en este sentido, epicúreos. Un remedio de este género es, en todo caso, el que Epicuro aplica al sufrimiento, que, según su confesión, una vez desplazada la muerte de esta categoría, es el peor de los males, así como, por su parte, el placer es el mejor de los bienes. No sólo profesa (con un optimismo naturalista que los progresos logrados en el arte de hacer sufrir a los semejantes todavía no habían podido mellar) que los sufrimientos son breves si son insoportables y soportables si se prolongan, sino que también estima (y abre así un debate que habría de tener ecos muy perdurables) que el recuerdo de los días felices, lejos de avivar los sufrimientos del presente, los atenúa. Su última carta, escrita a sus amigos el mismo día de su muerte, mientras era presa de vivos dolores físicos, proporciona en este sentido un testimonio conmovedor.

Esta manera de totalizar los momentos de una vida para apreciar su valor está en pleno acuerdo con la antigua sabiduría griega: ¿no decía Solón que, para saber si se podía considerar feliz a un hombre, era necesario esperar a que terminara su vida? Pero no se trata sobre todo de sumar las felicidades, los sufrimientos, sus duraciones y sus intensidades respectivas, para hacer un balance cuantitativo: lo que cuenta es la calidad de la vida. Así, el epicureísmo les respondería que la muerte no asusta, pero que su inevitabilidad entristece, que su imprevisibilidad angustia, que su injusta precocidad, en algunos casos, resulta desoladora: si se quiere hablar en términos cuantitativos, la duración de una vida es, de todos modos, infinitesimal en relación con el tiempo que ha precedido a nuestro nacimiento y al que seguirá a nuestra muerte: algunos años más o menos casi no cuentan. En contraposición, el placer de vivir no se mide con la duración de la vida; no reclama un tiempo infinito, ni un tiempo más largo que el que ocupa cada vida. Cuando se llora una muerte prematura, se supone, sin ninguna razón, que la vida así interrumpida habría de ser plenamente feliz. Tenemos que

construir nuestras vidas en el tiempo real, no en un tiempo imaginario, y cumplirlas con la mayor perfección posible.

Para hacerlo, disponemos de una guía proporcionada por la naturaleza misma: los afectos de placer y de dolor, como se ha visto, tienen categoría de criterios; con la misma evidencia, la misma inmediatez y la misma irrefutabilidad que la sensación en su dominio de competencia, nos indican, como a todo ser viviente, que lo que es placentero es bueno en cuanto tal, y que lo que es penoso es malo en cuanto tal; con mayor precisión todavía, que el placer es el más grande de los bienes o el "fin" (*telos*/τέλος) de los bienes, el que se desea por sí mismo, mientras que todos los demás se desean como medios para llegar a este fin (y, en forma simétrica, para lo concerniente al dolor). Si fuera necesario confirmar en este punto la evidencia subjetiva del afecto, bastaría con observar el comportamiento de los seres vivientes, humanos e incluso no humanos, desde su nacimiento. Aquí Epicuro invierte una idea aristotélica y piensa que la naturaleza de un ser y sus tendencias no se revelan en el momento en que su maduración ha llegado al punto culminante, sino, por el contrario, en el momento en que todavía no está adulterada por los artificios de la educación y de la existencia social: los niños y los animales recién nacidos son los "espejos de la naturaleza". Los adversarios del epicureísmo, como se verá al hablar de los estoicos, aceptaron este desplazamiento de la cuestión: procuraron mostrar, no que los adultos sólo tienen que hacer lo que buscan los niños, sino que lo que buscan los niños no es el placer como tal.

Epicuro incurre a veces en algunas expresiones provocativas, que permitieron, sacadas de contexto, presentar su ética como la apología de la sensualidad más grosera; se completará el cuadro de una filosofía con olor a azufre si se reduce su canónica a un sensualismo, la física a un materialismo mecanicista, su teología no providencialista (y en la cual el modo de existencia de los dioses se describe de manera tan obscura, que todavía se discute para saber si esa existencia es física o puramente conceptual) a un ateísmo. No obstante, el hedonismo epicúreo mantiene en su teoría las virtudes tradicionales y llega en la práctica a un régimen de vida simple y frugal en lo concerniente al cuerpo, de estudio y amistad en lo concerniente al espíritu y el corazón. Para comprender como esto puede ser así, es necesario tomar en consideración un cierto número de distinciones importantes: la de los placeres del cuerpo y los placeres del alma; la de los deseos necesarios y naturales, los deseos naturales pero no necesarios, y los deseos no naturales y no necesarios, así como la de los placeres resultantes de su satisfacción; la del placer "de movimiento" (*kinetikon*/κινητικόν), que corresponde a un proceso psicofísico, y la del placer "de estado"

(*katastematikon*/καταστηματικόν), que corresponde a una disposición psicofísica estable. A todas estas diferenciaciones del placer se superponen aún parámetros de intensidad, de duración, de extensión o de limitación en la geografía del cuerpo.

Un cálculo elemental de los placeres, por ejemplo, lleva al hombre razonable a renunciar a un placer físico que tenga por consecuencia inmediata un dolor físico al menos igual: la perspectiva de la indigestión aleja de una comida demasiado copiosa. A la inversa, un tratamiento médico doloroso se aceptará con facilidad, si tiene por consecuencia una recuperación duradera de la salud. Pero los dolores psíquicos pueden entrar también en el cuadro, incluso son más dolorosos, en cuanto tales, que los dolores físicos, porque conciernen tanto al pasado (remordimientos, pesadumbre) y al porvenir (temor, angustia) como al presente, mientras que los dolores físicos sólo están ligados al estado actual del cuerpo. Por ese motivo, el criminal es un mal calculador: incluso si escapa de un castigo corporal inmediato, lo perseguirá hasta su último suspiro la angustia de ser capturado. Del mismo modo, no habría nada que objetar al libertino si no se expusiera, de manera inevitable, a arruinar su salud, disipar su fortuna, subvertir los lazos sociales, destruir las relaciones de amistad, experimentar remordimientos y ansiedad. Pese a las protestas horrorizadas de los pacatos, las virtudes de mejor ley, la prudencia, la honestidad, la justicia, se defienden mejor mediante la idea de que contribuyen al placer, del que son condiciones necesarias e incluso suficientes, que por la idea de que sólo tienen valor por sí mismas.

Sin embargo, una de las tesis que confiere su forma más específica al hedonismo epicúreo (en oposición consciente a otra forma de hedonismo, inaugurada por Aristipo, discípulo de Sócrates, y desarrollada por sus sucesores de la escuela de Cirene) es que no existe un estado intermedio entre el placer y el dolor. Los cirenaicos admitían que ese estado existe, puesto que entendieron que el placer solo puede corresponder a un movimiento, a un proceso de satisfacción de una carencia o a un estímulo sensorial ligero, por oposición al movimiento brutal del dolor, agitación suscitada por la carencia misma o una agresión violenta a la sensibilidad: en estas condiciones, un estado de reposo, de inmovilidad psicofísica, se asemeja al sueño o a la muerte. El epicureísmo sostiene, por el contrario, que hay un "placer de estado", por lo tanto un placer del reposo, e incluso ve en él la mejor forma de placer. Ciertas descripciones de este placer "catastemático" pueden aparecer como puramente negativas: se trata de no sufrir hambre, ni sed, ni frío, ni la inquietud de padecerlos en el futuro. Pero, antes que decir que el placer supremo es sólo la ausencia de dolor, sería más justo decir que la ausencia de dolor es el placer supremo: no es asimilable a un estado neutro o incons-

ciente, precisamente porque, en un ser, por hipótesis, consciente y considerado en los momentos en que está consciente, se identifica con un gozo positivo, el del puro sentimiento de existir y de ejercer en plenitud todas las facultades naturales del cuerpo y del alma.

Esto no significa que la felicidad epicúrea menosprecie todos los placeres "cinéticos". No tiene necesidad de ellos para ser completa: si fuera de otro modo, esto probaría que no se ha alcanzado el estado de placer "catastemático", que significa, entre otras cosas, la ausencia del dolor causado por la privación de un placer. Pero, por una parte, para alcanzar ese estado y hacerlo perdurar, es necesario que se experimenten algunos placeres cinéticos: no se goza al no experimentar sed si no se la ha saciado y si no se lo sigue haciendo, en los momentos apropiados (lo que permite responder al reproche que se le hace a veces al epicureísmo, de basarse en un equívoco, al presentar al placer catastemático como el más grande bien, al mismo tiempo que se apoya sobre la observación de los placeres, manifiestamente cinéticos, que buscan los niños y los animales). Y, por otra parte, sobre la base continua del placer catastemático, nada impide al sabio bordar algunas variaciones cinéticas inofensivas. La justificación teórica de este epicureísmo "delicado", que ha tomado en la imagen tradicional de la filosofía del Jardín un lugar, sin duda desproporcionado, pero no carente de toda exactitud, es la inserción, entre los deseos naturales y necesarios y los deseos de lujo, ni naturales ni necesarios, de una tercera categoría de deseos, los que son naturales sin ser necesarios. Es natural y necesario beber cuando se tiene sed; no es natural ni necesario beber en una copa de oro; es natural, sin que sea necesario, beber a veces algo distinto del agua, cuando se da la ocasión. Se considera que estos pequeños placeres, que uno puede darse como premio, por así decirlo, pueden agregarse al placer catastemático, sin que, no obstante, lo aumenten.

Resulta significativo que se abra este margen de libertad por medio del reconocimiento de que existen deseos a los que se puede calificar de naturales, pero no de necesarios: se puede ver ahí algo así como un hiato entre naturaleza y necesidad, que suscita el problema más general del libre albedrío. Epicuro se preocupó mucho por esta cuestión, que habría de convertirse en el problema teórico capital de las éticas helenísticas: le interesa quitar de su física atomística la característica de necesidad que parecía acompañarla en Demócrito y que, en su opinión, quitaba toda responsabilidad moral al agente: si todo se rige por el azar y la necesidad, si no hay en nosotros ninguna cosa "sin amo", lo vituperable y su contrario, que están asociados a aquél por naturaleza, dejan de tener el menor contenido. Epicuro, el crítico encarnizado de la mitología tradicional, llega incluso a decir:

"Más valdría incluso seguir la enseñanza de los mitos relativos a los dioses que dejarse esclavizar por el destino de los físicos; pues, en el primer caso, se vislumbra una esperanza de conmover a los dioses al rendirles culto, mientras que, en el segundo, sólo se accede a una inflexible necesidad" (*Carta a Meneceo*, 134)

En un importante fragmento, traído a plena luz recientemente, pero todavía poco conocido, de su gran tratado *De la naturaleza*, Epicuro muestra, en primer lugar, por qué el lazo establecido por Demócrito entre naturaleza y necesidad no es en modo alguno indisoluble; sólo se debe a una inadvertencia de este gran hombre:

"Los primeros que han razonado correctamente sobre las causas, hombres en mucho superiores, no sólo a sus predecesores, sino también a su posteridad, no han prestado atención a sí mismos, aun cuando con frecuencia hayan hecho más livianos grandes males, cuando atribuyeron la causalidad de todas las cosas a la necesidad y el azar. La teoría misma que enseña esto se derrumba y el gran hombre [Demócrito] no se dio cuenta de que por sus actos contradice a su doctrina; si no se hubiera olvidado un poco de su doctrina al actuar, él mismo estaría continuamente perturbado, pues caería en los peores extremos cuando prevaleciera el peso de la doctrina y se llenaría de conflictos cuando no prevaleciera, a causa de la contradicción entre sus actos y esta doctrina".

(34. 30. 11-27, 2ª ed. Arrighetti = Long-Sedley 20 C)

Los epicúreos antiguos y muchos de los comentaristas modernos admitieron con frecuencia que lo que permite a Epicuro escapar de la necesariedad de Demócrito es, en esencia, la teoría del *clinamen*. Citemos, por ejemplo, a Lucrecio (II, 251-261).

"Si siempre todo movimiento está encadenado, de manera que uno nuevo nace siempre de uno antiguo en un orden determinado, y si, por su desviación, los átomos no toman la iniciativa de un movimiento que rompe las leyes del destino, de manera que la causa no siga a la causa hasta el infinito, ¿de dónde viene esta libre *voluntad* que existe entre los seres vivientes en el mundo entero? ¿De dónde viene, digo, esta *voluntad* arrancada a los destinos, que nos hace ir hacia donde el *placer* conduce a cada uno y desviar así nuestros movimientos, no en un momento determinado ni en una región determinada del espacio, sino allí donde nos lleve nuestro mismo *espíritu*?" [Las palabras destacadas no están en los manuscritos o en todos los manuscritos].

En forma más explícita aún, Diógenes de Enoanda hizo grabar esto en su gran piedra (frag. 32 Chilton = Long-Sedley 20 G).

"Si alguien recurre a la teoría de Demócrito, para afirmar que los átomos no tienen ningún movimiento libre, a causa de sus choques recíprocos, de suerte que todas las cosas parecen estar en movimiento de manera necesaria, le diremos: '¿No sabes, quienquiera

seas, que hay también un movimiento libre en los átomos, movimiento que Demócrito no descubrió, pero que Epicuro ha sacado a la luz, un movimiento de desviación, como lo ha demostrado a partir de los fenómenos?' He aquí el gran punto: si se cree en el destino, esto merece toda reprimenda y toda censura".

En otras palabras: sin el *clinamen*, no hay educación moral. No obstante, se ha señalado que el *clinamen* se asemejaba mucho a un elogio torpe: si los átomos de mi alma empiezan a desviarse en forma arbitraria, de manera indeterminada e imprevisible incluso para mí, quizá yo levante mi cuchillo contra mi vecino antes que usarlo con mi ensalada y no se ve en qué sería yo más responsable y más vituperable que si esos átomos hubieran obedecido a un mecanismo causal inflexible. Por lo demás, en los textos conservados de Epicuro mismo, como ya se ha señalado, el *clinamen* no aparece. En el pasaje del tratado *De la naturaleza* ya citado, se reprocha a Demócrito, no que lo haya ignorado, sino que no haya advertido que sus propias acciones, al ser deliberadas e intencionales cuando son propiamente acciones, desmentían su doctrina, según la cual no son más que el resultado mecánico de un encadenamiento de movimientos atómicos, y, en el resto del fragmento de donde se extrajo el pasaje, no se hace más alusión al *clinamen*. Citaremos todavía los momentos principales en que se lo pueda deducir, pese a las lagunas del papiro, en la argumentación de Epicuro contra la necesidad.

Supongamos que un partidario de la necesidad intenta convencer al epicúreo, mediante los argumentos apropiados, de la verdad de su doctrina. Para ser consecuente consigo mismo, debería atribuir a la necesidad la resistencia misma que el epicúreo opone a sus argumentos, sin tenerlo por personalmente responsable; del mismo modo, debería atribuir a la necesidad y no a la excelencia de sus propios argumentos el discurso a favor de la necesidad que él mismo sostiene. Epicuro se muestra aquí muy sutil (*De la naturaleza*, 34. 28, 2ª. ed., Arrighetti = Long-Sedley 20 C).

"Tal discurso se rechaza a sí mismo y nunca puede establecer que todas las cosas son tales como las que se denominan "debidas a la necesidad"; el que lo sostiene está en conflicto, en este mismo punto, con un adversario al que ve como si dijera necedades de su propia cabeza. Y aun cuando repita al infinito que él mismo actúa así por necesidad, siempre a partir de argumentos, procede sin reflexionar cuando se atribuye la responsabilidad de haber razonado en forma correcta y, al que se le opone, la de haber razonado de manera incorrecta —a menos que acabe por no atribuirse más a sí mismo lo que hace y que lo remita a la necesidad".

De manera menos compleja y más breve, una de las *Sentencias vaticanas* explica que "aquel que dice que todo se produce por necesidad

nada puede reprochar al que dice que nada se produce por necesidad; pues según su dicho, esto mismo se produce por necesidad".

El tratado *De la naturaleza* contiene otros argumentos, entre los cuales se puede separar uno, que se apoya en la *prolepsis* que hemos adquirido de nuestro propio poder de actuar por nosotros mismos, y que se presupone para toda empresa de educación moral, de suerte que el partidario de la necesidad debe renunciar a toda iniciativa de esta índole, o bien admitir que no ha hecho más que bautizar, en forma arbitraria, con el nombre de necesidad a ese poder al que se dirige, de hecho, en sus consejos y amonestaciones:

> "Si da el nombre de necesidad a lo que se llama el poder de actuar por nosotros mismos (*to di'hemon auton kaloumenon*), no hace más que cambiarle el nombre y no demostrará que el haber tenido una noción previa, del tipo de las que tienen los rasgos falibles que decimos, causa el poder de actuar por nosotros mismos; (...) si no hay en nosotros una causa coactuante, un impulso que pueda desviar las acciones que realizamos cuando designamos su causa como el poder de actuar por nosotros mismos, si atribuye a una necesidad insensata todas las acciones que afirmamos cometer, al nombrarlas como si fuera su causa nuestro poder de actuar por nosotros mismos, no hará más que cambiarle el nombre; no transformará ninguna de nuestras acciones, como puede hacerlo en ciertos casos aquel que, al comprender cuáles son las cosas que corresponden a la necesidad, posee una aptitud para desviar a quienes tienen ganas de cometer alguna acción contra la coacción [de la necesidad]" (34. 28, 2ª. ed., Arrighetti = Long-Sedley 20 C).

De este modo, la idea de que somos un "yo", un sujeto psicológico, fuente autónoma de acciones que dependen de él y que no son reductibles a la suma mecánica de los movimientos que se imprimen los unos a los otros y que reciben del medio ambiente los átomos que componen nuestro cuerpo y nuestra alma, preserva la libertad y la responsabilidad moral. El *clinamen* no se menciona en el pasaje del que se acaban de citar algunos extractos y, en cierto sentido, no parece que sea indispensable para la teoría; por el contrario, la pone en riesgo de un compromiso peligroso, en particular porque se la debe presentar, inevitablemente, como violación desagradable del principio de causalidad. ¿Le queda un papel comprensible? Es probable que sí, si se supone que interviene, no tanto en el mecanismo atómico que corresponde a una acción intencional determinada, sino más bien en la formación misma del "yo" y de sus rasgos de carácter, y en la transformación de esos rasgos por medio de la educación moral.

Se podría entonces sugerir, al menos a título de conjetura, que, del mismo modo en que es necesario suponer la intervención del *clinamen* para dar cuenta de la formación de un mundo lo bastante estable, así también es necesario suponerla para dar cuenta de la formación de un alma lo bastante consistente como para que esté dotada de un carácter personal, es decir, de

una disposición para ejercer sobre el cuerpo con el cual está en íntima unión una causalidad de un tipo relativamente constante. No obstante, se correría el riesgo de caer de Caribdis en Escila si se reemplazara la necesidad exterior por un determinismo psicológico inflexible: en lugar de ser esclavos de un mecanismo exterior a nosotros, seríamos juguetes irresponsables de un carácter que se formaría en nosotros sin nosotros. En consecuencia, quizás se deba invocar también al *clinamen* para dar cuenta de la capacidad de nuestro carácter para evolucionar y transformarse, no sólo bajo el efecto desordenado de los contactos y de las circunstancias de la experiencia común, sino también bajo el efecto de una intervención intencional y metódica de un alma sobre otra alma, mediante enseñanza, consejos, amonestaciones, vida en común en la amistad y en el compartir la búsqueda de la felicidad. Como en un sistema nervioso flexible y complejo, donde no todas las bifurcaciones ni todas las sinapsis están fijadas de una vez para siempre, pueden abrirse y consolidarse rutas nuevas en el aparato atómico del alma y, por esto, la educación moral tiene un sentido. Quizás se podría decir, para terminar, que la doctrina epicúrea de la libertad es una doctrina de las condiciones psico-fisiológicas de la posibilidad, de la eficacia, de la "factibilidad", como se dice hoy sin elegancia, de la educación moral. Después de todo, nada hay más normal: porque cuando se ve que alguien abre una escuela de felicidad y pone en su aviso un programa tan ambicioso como el del Jardín, lo menos que se le puede pedir es que tenga buenas razones para pensar que los alumnos que asistan serán capaces de aprovechar la enseñanza que recibirán allí.

3
Los estoicos

Cronológicamente, la creación de la escuela estoica es poco posterior a la del Jardín; su fundador, Zenón de Citio, nació siete años después que Epicuro; instala su escuela cinco o seis años después de que Epicuro funda la suya (306 a. C.); muere nueve años después que él. Este casi paralelismo simboliza bastante bien el enfrentamiento entre las dos escuelas, que habría de dominar la escena filosófica de la época helenística. Para simplificar en forma más o menos adecuada las cosas, se bosquejaría con facilidad un díptico en el que se opondrían rasgo por rasgo. Del lado de Epicuro, un ostentoso menosprecio por la cultura tradicional, por la dialéctica, por la tecnificación artificial del lenguaje filosófico; una renovación de la física materialista de Demócrito, anti teleológica, discontinuista, mecanicista; una cosmología en la que mundos múltiples coexisten y se suceden en el universo infinito, sin que ningún dios intervenga en su aparición ni en su funcionamiento; una ética del placer; una política utilitaria y de seguridad pública, que prohibe al sabio la búsqueda de los honores y las responsabilidades del poder. Del lado de los estoicos, un interés infatigable por el análisis y la práctica de todos los aspectos del *logos*, discurso y razón; una física también materialista en los principios, pero que busca su referencia presocrática en Heráclito y no en los atomistas: una visión continuista, dinámica y orgánica de la naturaleza; un mundo único y pleno, unificado en su totalidad y penetrado por una razón divina y providencial; una ética rigurosa de la virtud como condición necesaria y suficiente de la felicidad; una política de la solidaridad, que impulsa a cada uno al cumplimiento de sus deberes de estado.

Para comenzar a matizar este cuadro, convendría, de todos modos, registrar lo que aproxima a las dos escuelas y, también, lo que atenúa la simetría de su confrontación. Lo que tienen en común es, en esencia, lo que las convierte en dos instituciones filosóficas típicas de su tiempo: la instauración de una cierta ortodoxia de escuela, la tendencia a presentar un cuerpo doctrinal tan comprensivo y, también, tan sistemáticamente estructurado como sea posible, la subordinación, al menos en principio, de las investigaciones y de las enseñanzas teóricas a un fin práctico, la educación moral y la conquista duradera de la felicidad. Lo que atenúa la simetría de su confrontación es, en primer lugar, la diferenciación misma de sus rasgos comunes.

Así, la ortodoxia es bastante más rigurosa en el epicureísmo, donde la figura del Maestro fue objeto de un verdadero culto de la personalidad y donde los textos que dejó debían releerse constantemente, para memorizarlos y asimilarlos; en los estoicos, el margen de libertad y de interpretación reservado a los miembros de la escuela es nítidamente mayor; por otra parte, se llega a desacuerdos internos, a veces polémicas, sobre puntos más o menos importantes. Resulta significativo que no se denomine zenonios a los estoicos, por el nombre de su fundador, sino las "gentes del Pórtico" (*Stoa*), por el nombre del lugar de Atenas (el "Pórtico pintarrajeado", *Stoa poikile*), cerca del Ágora, donde los primeros discípulos de Zenón tenían costumbre de escuchar a su maestro cuando hablaba: no se hace referencia a un hombre, sino al lugar donde los demás escuchaban su palabra. La estructura de los sistemas, por fuerte que sea de una y otra parte, no tiene la misma configuración: el espíritu de discontinuidad que marca al epicureísmo indujo una estructura donde los principios se distinguen con nitidez de las consecuencias e, incluso, como se ha visto, abre marcos en cuyo interior las consecuencias permanecen indeterminadas; el espíritu de continuidad que caracteriza al estoicismo se tradujo en una concepción orgánica de la doctrina, donde todo se relaciona hasta tal punto que, en última instancia, poco importa el hilo del que se tire: toda la madeja terminará por venir.

Del mismo modo, es necesario matizar una presentación que haría del epicureísmo y del estoicismo, en el plano cultural y moral, dos piezas simétricas para adorno de la chimenea. Pese a su éxito duradero, a su influencia profunda sobre pequeñas comunidades dispersas, al atractivo que ejerció sobre personalidades llenas de encanto y a veces de genialidad (además de Lucrecio, pensemos en el poeta latino Horacio o también en Ático, el amigo de Cicerón), el epicureísmo quedó algo marginado: en total desacuerdo con la tradición filosófica dominante (es la única escuela de ese tiempo que no admira de ningún modo a Sócrates), sospechado de ateísmo y de indiferencia cívica, comprometido por su ostentoso hedonismo, no es una filosofía del todo respetable; contra ella, se maneja con más gusto el insulto y la insinuación que el argumento. Cuando la ciudad de Atenas envía a Roma, en 155 a. C., una célebre embajada compuesta de tres filósofos, cuya estadía marcará la entrada de la filosofía griega en el mundo romano, los delegados son un estoico, un platónico y un aristotélico: nadie soñó, según parece, en agregarle un epicúreo. Por el contrario, sin duda sería cierto decir que el estoicismo adquirió una respetabilidad que apenas tenía al nacer: marcado en sus comienzos por la influencia de los cínicos y sin vacilaciones en reiterar las críticas de éstos respecto de las instituciones y las convenciones sociales más generalmente admitidas, Zenón terminó por recibir, por parte de los

atenienses, honores públicos, "por haber incitado a las acciones más nobles a los jóvenes que se dirigían a él, al exhortarlos a virtud y a la sabiduría, y ofrecer a todos como ejemplo su propia vida, desarrollada en absoluto acuerdo con la filosofía que profesaba". Mucho más capaz de acomodamientos teóricos que el epicureísmo y mucho más deseoso que éste de aceptación, el estoicismo supo adaptarse a la diversidad de individuos y de circunstancias; cada uno, desde el héroe al ciudadano común, desde el emperador al esclavo, pudo encontrar en él calzado a su medida. Su influencia, no menos perdurable que la del epicureísmo, fue notablemente más amplia: en el plano propio de la filosofía, el estoicismo logró imponer, incluso a sus adversarios, su vocabulario y su manera de plantear los problemas, y llega a integrarse, en el siglo I a. C., en la síntesis ecléctica del académico Antíoco de Ascalón; en un plano más general, su trasplante, plenamente logrado, a la tradición romana habría de concretarse en obras que marcarían profundamente la moral occidental. En estos diversos sentidos, el estoicismo, mucho más que el epicureísmo, es la filosofía dominante de la época helenística.

Con frecuencia, la dilatada historia de la escuela estoica se presenta como dividida en tres fases, que en forma convencional se designan con los nombres de "antigua", "media" e "imperial" (o "romana": esta última fase se desenvuelve, en efecto, en la época del Imperio Romano, lo que la hace caer fuera de la edad helenística propiamente dicha). Quizás sería más sensato distinguir, en primer lugar, un período ateniense, en cuyo transcurso la escuela estoica es una institución estable, con sede en Atenas, y dirigida por una sucesión de escolarcas nombrados en forma oficial; la conclusión de este período puede situarse hacia fines del siglo II a. C. Los más destacados y los menos mal conocidos de estos escolarcas son los tres primeros. Zenón (334-262 a. C.) sólo se instituye como jefe de la escuela después de haber recibido una formación filosófica rica y variada, en la que el componente cínico desempeña un papel primordial, aunque se conjuga con las influencias de Polemón, tercer sucesor de Platón a la cabeza de la Academia, y del brillante dialéctico Diodoro Cronos; establece las bases de la doctrina y de la forma de vida de los estoicos, en fórmulas voluntariamente lacónicas, que sus sucesores asumieron la tarea de explicar. Su sucesor, Cleantes de Aso (331-232 a. C.), elegido como tal por su obstinada fidelidad a la enseñanza de su maestro, espíritu profundamente religioso, pero poco ágil en lo intelectual, permite un cierto debilitamiento de la solidez de la doctrina por obra de las críticas y las objeciones, provenientes, en particular, de Arcesilao, que había impreso a la Academia platónica una orientación escéptica. El tercer escolarca, Crisipo de Solos (280-206 a. C.) vuelve a ocuparse de las cosas con una energía infatigable: escritor prolífico, lógico genial, polemista encar-

nizado, fue el nuevo fundador del Pórtico y, en muchos aspectos, el verdadero fundador; en todos los dominios de la doctrina, profundiza los análisis, articula las nociones, refuerza los argumentos. Sin él, se decía a modo de proverbio, no habría existido el Pórtico.

Los sucesores de Crisipo en Atenas, en el curso del siglo II a. C., fueron personalidades quizás menos deslumbrantes y, sobre todo, todavía peor conocidas, y es una pena, porque el estudio cada vez más intenso que se ha hecho de sus magros vestigios muestra que se les pueden atribuir (en particular a Diógenes de Babilonia y a Antípatro de Tarso) investigaciones muy interesantes e innovaciones, algunas de las cuales se atribuyeron, con anterioridad, a autores posteriores, ubicadas por esa causa bajo la bandera discutible del "estoicismo medio".

Después de este período ateniense, en que el estoicismo atrae hacia el corazón del mundo filosófico griego a una multitud de alumnos provenientes, como la mayor parte de sus maestros, de comarcas a menudo lejanas (Chipre, Asia Menor, Medio Oriente), el estoicismo, por el contrario, comienza a dispersarse; un centro de enseñanza funciona algún tiempo en Rodas, de donde era originario Panecio, considerado tradicionalmente como el primer representante del estoicismo llamado "medio", y allí va a trabajar también su discípulo Posidonio de Apamea. Pero Panecio pasa buena parte de su tiempo en Roma, donde influye profundamente en los círculos ilustrados, mientras que Posidonio realiza grandes viajes científicos alrededor del Mediterráneo. Como lo muestra ya la forma latinizada del nombre con que, en general, se conoce a estos filósofos, el estoicismo penetra en profundidad en el mundo romano, sobre el que ejerce influencia, al mismo tiempo que se deja influir también por las tradiciones propias de éste, pero sobre todo deja de ser sólo una filosofía de profesores o de filósofos de tiempo completo; conquista a las almas más diversas y su resplandor brilla en las condiciones sociales más variadas. En la época imperial, los más grandes autores estoicos son un consejero de la corte, Séneca (1-65), un esclavo liberto, Epicteto (55-135), que enseña en una pequeña ciudad de Epiro, y, para terminar, el maestro del mundo, el Emperador en persona, Marco Aurelio (121-180). Hay pocas filosofías que puedan vanagloriarse de haber encontrado símbolos tan significativos de su universalidad.

Tiene importancia señalar que el destino material de los innumerables tratados escritos por los filósofos estoicos fue terriblemente desigual; este estado de cosas tuvo consecuencias decisivas sobre la idea que se tuvo del estoicismo y sobre el tipo de influencia que ejerció en el curso de los tiempos modernos. Desde Zenón hasta Posidonio incluido, no se ha conservado nada

íntegro, con la sola excepción del *Himno a Zeus* de Cleantes; lo que nos queda son fragmentos bastante numerosos o citas literales de longitud variable, listas de títulos con frecuencia muy largas (la de Crisipo, aunque conservada en forma incompleta, contiene 161 títulos - ¡cuánto trabajo y, probablemente, cuántas sorpresas habríamos tenido, de habernos llegado todo esto! – cantidad de paráfrasis, resúmenes, exposiciones más o menos sistemáticas, con frecuencia escritos por adversarios del estoicismo y muy a menudo atribuidos a los estoicos en general más que a tal autor en particular. Sin duda, las fuentes más importantes son, en orden cronológico, los diálogos filosóficos de Cicerón (106-43 a. C.), como los *Académicos*, *De los oficios*, *Del destino*, *De los fines* y *De la naturaleza de los dioses*; los tratados polémicos de Plutarco contra los estoicos (siglos I-II); las obras del escéptico Sexto Empírico (siglo II), los del médico filósofo Galeno, casi contemporáneo; por último, el libro VII de las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laercio (siglos II-III), consagrado en su totalidad a los estoicos. Todos este material, abundante pero disperso, fue reagrupado por los eruditos modernos en compilaciones de "fragmentos de los antiguos estoicos" (este es el título de la obra de referencia publicada a comienzos de este siglo por Hans von Arnim, que trae los textos en lengua original y fue reemplazado en parte, hace muy poco tiempo, por una colección mucho más completa sólo de los fragmentos relativos a la dialéctica, publicados con una traducción alemana por Karlheinz Hülser).

Este naufragio está en absoluto contraste con la conservación de los escritos de los tres grandes representantes del estoicismo imperial: los tratados y las cartas de dirección espiritual de Séneca, las lecciones familiares y llenas de dureza de Epicteto, estenografiadas por su discípulo Arriano, su *Manual* (o quizás, más bien, su "Puñal"), pequeña compilación de máximas destinada a mantenerse siempre al alcance de la mano y del puño; y los admirables *Soliloquios* de Marco Aurelio. Estas obras, mucho menos técnicas que las de los profesores del Pórtico y en las que la preocupación moral supera en mucho a cualquier otra, han desequilibrado un poco (cualesquiera sean sus bellezas intrínsecas) la imagen posterior del estoicismo. Se podría decir, sin duda, que el Pórtico les debe haber dado nacimiento al adjetivo "estoico" como denominación de los miembros de la escuela, pero tambiénal adjetivo "estoico" en su acepción cotidiana.

1. Estructuras y subdivisiones del sistema estoico

Los estoicos eran muy celosos de la coherencia sistemática de su doctrina y la defendían con encarnizamiento contra todos los reproches de equí-

voco o de contradicción: quitad una sola letra, llega a decir un portavoz entusiasta de la escuela en Cicerón, y todo el edificio se derrumbará. Según una idea muy antigua y que está lejos de haber muerto, un libro verdadero es la imagen en espejo del mundo y su estructura reproduce la del objeto que se refleja en él. El estoicismo, en la consciencia que pretende tener de sí mismo, es un ejemplo acabado de esta aspiración: el mundo, tal como lo ve, es una unidad plena, continua, solidaria, organizada de arriba abajo, donde todo se mezcla y se interpenetra sin confundirse, donde nada pasa aquí y ahora que no repercuta en otra parte y más adelante: paralelamente, la doctrina ostenta los mismos caracteres. Es, como se la ha caracterizado con justicia, una "filosofía en bloque", atrayente para el espíritu y para el corazón, porque es un pensamiento al que se puede adherir por entero y también al que no se puede menos que adherir por entero. Su aspiración a la totalidad se manifiesta bien en la definición estoica de la sabiduría (*sophia*/σοφία): "es la ciencia de las cosas divinas y humanas" —fórmula en la que la palabra "ciencia" (*epistemé*/ἐπιστήμη) debe tomarse en el sentido más fuerte: un estado cognitivo por completo seguro, infalible, inquebrantable, que implica un dominio absoluto de la totalidad del campo que abarca; en cuanto a la expresión "de las cosas divinas y humanas", es evidente que designa a la totalidad de lo que es (el universo físico es, en efecto, divino, como se verá). Se deduce que la sabiduría es cuestión de todo o nada: se la tiene o no se la tiene (en la mayoría de los casos, no se la tiene); no se posee de ella una pequeña parte y no se puede alegar como excusa que todavía se está en primer año.

¿Por qué, entonces, abrir una escuela estoica, por qué inscribirse en ella y qué se hace ahí, si la sabiduría no se aprende? La respuesta correcta no es decir que ahí se aprende filosofía, entendida clásicamente como "amor" o "deseo" por la sabiduría; más bien, debe decirse que ahí uno se ejercita, al seguir las enseñanzas teóricas, pero también por medio de todo tipo de investigaciones intelectuales y de prácticas morales, en perfeccionarse, en adquirir toda la excelencia (*aretè*/ἀρετή, palabra comúnmente traducida por "virtud", pero la traducción no es buena, a menos que se haga resonar en ella la cuerda "viril" de la *virtù* italiana) de la que es capaz el ser humano. Si la filosofía se divide, en un sentido por lo menos, es porque la excelencia tiene diversos campos de aplicación; de ellos, los más generales son el conocimiento del mundo, la conducta de nuestra vida y el uso de nuestra razón. La física, la moral y la lógica son, por lo tanto, "virtudes" antes que disciplinas filosóficas y, porque son "virtudes", es necesario aprenderlas cuando se las ignora y enseñarlas, cuando se las conoce.

Esta división tripartita, como se ha visto, no era por completo nueva en la época de Zenón, pero con el estoicismo se impone con la mayor fuerza. Sin embargo, es necesario cuidarse de decir al unísono que la filosofía, según los estoicos, tiene tres partes, la lógica, la física y la moral; esta tesis tan simple sólo aparece atribuida a Zenón de Tarso, el primer sucesor de Crisipo. Antes de él, los primeros maestros se limitaron a hablar de partes del *logos* filosófico, es decir, del discurso con que se expone la filosofía, nivel en el cual se ve obligada a fragmentar su bella totalidad, puesto que es evidente que no se puede decir todo al mismo tiempo. Aún más, los estoicos vacilaban, también en ese caso, en hablar de "partes", puesto que, para su gusto, la palabra sugería demasiado una división real y una independencia, al menos relativa, de las partes en cuestión; a menudo, preferían utilizar un vocabulario menos físico y más abstracto, y hablaban mucho más a gusto de "lugares", de "especies" o de "géneros".

Esta división tripartita, aun cuando respetara con prudencia la integridad del todo al que divide, planteaba un cierto número de problemas teóricos y prácticos, que, por otra parte, interferían unos con otros. Si se entiende que la lógica, la física y la ética no son disciplinas por entero independientes entre sí, ¿su dependencia es circular y recíproca, o bien es lineal? En el segundo caso, podría haber entre ellas lazos de predominio teórico (una que proporcionara los principios para que la otra extraiga las consecuencias) o de subordinación práctica (una que sirviera de medio a la otra); en el primer caso, no sería así y las tres disciplinas se interpenetrarían, sin que ninguna ocupara una posición privilegiada. Las necesidades pedagógicas parecen haber impulsado a muchos maestros estoicos a renunciar a la forma extrema de enseñanza que quizás habría podido darse en la lógica de su sistema: transmitir la "mezcla", al enseñar al mismo tiempo de todo un poco. La mayoría adoptó un orden de aprendizaje, sin abstenerse, probablemente, de hacer ocasionales referencias o alusiones a otras partes del programa diferentes de las que estaban tratando en ese momento. Como sabemos, este orden pedagógico no fue siempre el mismo para los diferentes maestros. Mantenía relaciones complejas con un orden de importancia o de valor, puesto que, en cierto sentido, lo que se enseña en primer término es lo más importante (porque si no se lo ha comprendido, no se entenderá nada de lo que sigue) y, en otro sentido, lo más importante es lo que se enseña al final (porque es necesario haber comprendido todo el resto para entenderlo).

Quienes hoy tratan de elaborar exposiciones pedagógicamente aceptables de la filosofía estoica se enfrentan con los mismos problemas que los maestros del Pórtico y comparten la confusión que acarrea la diversidad de soluciones adoptadas por estos últimos. El orden de enseñanza más difundi-

do era, sin duda: 1) la lógica, 2) la física, 3) la ética; pero tenemos una cita literal de Crisipo, que recomienda el siguiente orden: 1) la lógica, 2) la ética, 3) la física, cuyo capítulo último y más importante es la teología, término último de una iniciación comparable a la de los Misterios. También se encuentran, atestiguados por varios autores, otros ordenamientos diferentes, donde se comienza a veces por la ética y a veces por la física.

Esta reflexión sobre los "lugares del discurso filosófico", en la que se interpenetran las consideraciones pedagógicas y las consideraciones de valor o de importancia, va acompañada, como es bastante natural, por una diferenciación funcional de las tres grandes disciplinas filosóficas: es evidente que, si se las puede distinguir y enseñar por separado, al menos en cierta medida, es porque no tienen los mismos objetos; pero, si se las debe enseñar de esta manera, es también porque no tienen la misma función en la formación del hombre y de su excelencia propia. Sexto Empírico nos transmite, por ejemplo, la siguiente justificación de una pedagogía estoica conforme al orden preconizado por Crisipo:

> "Los estoicos sostienen que es necesario comenzar por la lógica; en segundo lugar, viene la ética; y colocan a la física en el último. Esto es porque, en primer término, el pensamiento debe asegurarse una posesión de las doctrinas aprendidas que no sea susceptible de ser rebatida; ahora bien, lo que fortalece al pensamiento es el ejercicio de la dialéctica. Después de ella, la teoría ética debe prescribir el mejoramiento de las costumbres y tal enseñanza se comunica con más solidez si se puede presuponer en el alumno la capacidad de argumentar; para terminar, se dispensa la enseñanza de la física, porque es la más divina y tiene necesidad de un fundamento más sólido" (*M VII*, 22).

También hemos conservado, gracias a Diógenes Laercio y a Sexto, una gran abundancia de imágenes, acompañadas de explicaciones a veces discordantes, de las que se servían los maestros estoicos para ilustrar la unidad de la doctrina y las relaciones funcionales entre sus tres secciones. En algunas, se comparaba a la filosofía con un huevo; en todas, se identificaba a la lógica con la cáscara protectora del conjunto, pero en algunas se decía que la ética era la clara y la física, la yema, mientras que en otras se afirmaba que la clara era la física, alimento del germen, y la ética, la yema. Esta rivalidad entre la ética y la física por ocupar el lugar central traduce, sin duda, una cierta tensión entre los estoicos que privilegiaban la práctica y los que tenían una inclinación más especulativa, pero se pueden conciliar las dos tendencias si se admite que la ética ocupa el lugar central en el orden de la finalidad (todo lo demás se ordena respecto de ella) y que la física es primordial en el orden del conocimiento (todo lo demás se explica con referencia a los principios últimos y fundamentales que ella establece). De este modo, se podría enten-

der que Crisipo, que hacía culminar su enseñanza, como se ha visto, en el capítulo teológico de la física, sostuviera además que "la especulación física no debería dirigirse a ningún otro fin que la discriminación del bien y del mal" (Plutarco, *Contradicciones de los estoicos*, 1035 *d*).

Otra imagen, cuya interpretación no parece haber dado lugar a las mismas divergencias, es la del campo o del huerto: la lógica está representada allí (siempre bajo la forma de un elemento protector) por la empalizada que rodea al campo; la física corresponde a la tierra, a las plantas y a los árboles que hay allí; la ética, por último, a la cosecha y a los frutos que constituyen el producto útil del conjunto. Esta misma imagen, no obstante, fue criticada por Posidonio, que consideraba que la empalizada, los árboles y los frutos eran demasiado diferentes entre sí como para simbolizar en forma adecuada a las "partes", inseparables las unas de las otras, de la filosofía; proponía, por su parte, que se la comparara con un ser viviente, es decir, con un ser cuya unidad orgánica es manifiestamente ejemplar, y hacía corresponder a la física con la sangre y la carne, a la lógica con los huesos y los tendones, y a la ética con el alma (otra versión de la misma imagen invierte las funciones de la física y de la ética, como en el caso del huevo, pero esta otra versión no se atribuye en particular a Posidonio ni a ningún otro maestro). La revisión resulta interesante en varios sentidos, tanto más porque proviene de Posidonio, el estoico que, con mucho, se dedicó con mayor intensidad y más en persona a investigaciones propiamente científicas en los dominios más variados (matemáticas, astronomía, meteorología, geografía, climatología, oceanología, sismología, geología, mineralogía, botánica, zoología, historia, etnología). Esta hambre de conocimientos sobre el universo físico y humano no le impedía, como hemos visto, seguir manteniendo a la ética como "alma" del sistema estoico, es decir, como el principio vital que anima y unifica el conjunto de las doctrinas. Se observa también un cambio significativo en el carácter que asigna a la lógica. En las imágenes que rechaza, ésta desempeña un papel defensivo: en esencia se la destina, al parecer, a rechazar los asaltos y las agresiones provenientes del exterior, cosa que se corresponde bien con la función protectora que le atribuía Zenón: poner a las doctrinas positivas a salvo de los ataques, al refutar las objeciones que se les opongan y develar los sofismas en que esas objeciones se apoyan. En la imagen sugerida por Posidonio, en cambio, la lógica, comparada con los huesos y los tendones de un animal, pierde su condición periférica y su función sobre todo defensiva; los huesos están en el interior del animal; el esqueleto y los tendones son las partes sólidas que le aseguran mantenerse en pie y adoptar posturas. La lógica tiene ahora un papel estructurador, cosa que se comprende con facilidad después de las intervenciones decisivas de

Crisipo, tanto en el dominio de la lógica propiamente dicha como en el de la articulación racional de la doctrina estoica en su totalidad.

Se puede subrayar que, a pesar de esta evolución de la condición que atribuyeron a la lógica, los estoicos nunca dudaron, incluso cuando sólo le reconocían una función auxiliar, en hacer de la lógica una "parte" (o un "lugar", como se quiera) autónoma de la filosofía, en el mismo plano que la física y la ética. Esta concepción los coloca en oposición con la tradición peripatética, en la que no se consideraba a la lógica como una ciencia ni como parte de la filosofía, sino como un instrumento, una herramienta; esto es lo que significa el título de *Organon* que se dio a la compilación de los escritos lógicos de Aristóteles. Para los aristotélicos, no se adquiere ningún conocimiento de objetos (es decir, ningún conocimiento) cuando se aprende lógica; se echa mano de herramientas formales que servirán para adquirir conocimientos cuando, y sólo cuando, se los aplique a una materia objetiva cualquiera. Para los estoicos, se aprende algo cuando se aprende lógica, pero esto no es porque conciban a la lógica de manera menos formal; por el contrario, es porque la conciben de manera todavía más puramente formal. Las formas, elementos, estructuras del lenguaje y del razonamiento pasan a ser ellas mismas una suerte de objetos, tanto más consistentes por cuanto sirven como articulaciones, no sólo para la razón humana, sino también para la razón divina, que en nada difiere de aquella substancialmente y que rige el universo.

Sin embargo, hay disciplinas que, en el pensamiento de ciertos estoicos, son auxiliares de la filosofía sin ser partes de ella y, de ese modo, heredan el carácter de la lógica peripatética: son las ciencias particulares, como las matemáticas, la astronomía, la medicina, la filología, que, como se ha dicho, comenzaban, en la época helenística, a emanciparse decididamente de la filosofía. Respecto de ellas, los estoicos se encontraban en una situación bastante delicada. Por una parte, herederos de la vieja aspiración presocrática, profesaban que "el Sabio sabe todo", porque posee la sabiduría, "ciencia de las cosas divinas y humanas". Al menos en principio, una ciencia total es posible para el espíritu humano: por consiguiente, no pueden aceptar que las ciencias particulares sean por completo independientes de la filosofía. Pero no llevan su divorcio de la realidad hasta el punto de atribuir a su Sabio la calidad de experto enciclopédico en todos los dominios de las ciencias particulares. Procuran definir para estas ciencias, por lo tanto, un carácter que se podría designar como descolonización parcial. En física, por ejemplo, distinguen cuestiones muy generales y muy fundamentales, que corresponden sólo a la física de los filósofos, y cuestiones que son comunes a la física de los filósofos y a la de los eruditos; pero estas últimas reciben un trata-

miento metodológico diferente y con una finalidad diferente en cada caso, pues los filósofos dejan a los eruditos la observación y la compilación de datos, mientras se reservan la tarea de explicar los hechos por sus causas o, al menos, por sus causas últimas.

Con excepción de Posidonio y a diferencia de la mayor parte de sus predecesores, los filósofos estoicos no fueron eruditos que se ocuparan de la investigación; simplemente, están enterados de las investigaciones científicas de su tiempo. Con todo, no se privan de intervenir, de tiempo en tiempo, en el campo de esas investigaciones y no siempre lograron reconocimiento por esas intervenciones. Cleantes estuvo a punto de deshonrar al estoicismo cuando hizo comparecer ante la justicia, por causa de impiedad, a Aristarco de Samos, uno de los raros astrónomos de la antigüedad que concibió poner al Sol en el centro del universo y no a la Tierra; felizmente, no se lo escuchó. Crisipo, por su parte, parece que perdió la ocasión de callarse cuando sostuvo, contra varios grandes médicos de su tiempo y con argumentos que pueden parecer algo ridículos, que la parte directriz del alma no tenía su asiento en el cerebro sino en el corazón. Sin embargo, lo interesante de estas intervenciones, en apariencia desafortunadas, es que los dos filósofos no hacen ningún esfuerzo por oponer a las razones de los eruditos razones contrarias, aunque del mismo tipo: sus argumentos, abiertamente, son de otro orden. Contra Aristarco, Cleantes no intenta mostrar que el geocentrismo tradicional permite "salvar a los fenómenos" astronómicos mejor que el heliocentrismo; considera "impío" expulsar de su lugar al "centro del universo". Contra los primeros exploradores del sistema nervioso, Crisipo no invoca argumentos anatómicos, sino el gesto hacia abajo que realiza el mentón cuando decimos *ego* ("yo"), así como citas de poetas y expresiones de buenas mujeres. Una manera quizás equivocada, pero después de todo respetable, de recordar contra los eruditos los derechos de la experiencia inmediata del mundo, donde podría decirse que se deja de lado un poco de ciencia (la de los eruditos), pero mucho de la ciencia (la de los filósofos) permanece.

2. La lógica y la teoría del conocimiento de los estoicos

Los estoicos, y muy en particular Crisipo, están entre los más grandes lógicos, en el sentido moderno del término, de toda la historia de esta disciplina (aun cuando esto sólo se haya advertido hace bastante poco tiempo y aun cuando es posible que hayan sido más tributarios de lo que se creía de los dialécticos que los precedieron). Sin embargo, es necesario señalar que entendían por "lógica" algo mucho más amplio que lo que nosotros designa-

mos con ese término. En tanto disciplina del *logos*, es decir, en primer lugar, del lenguaje o, al menos, del lenguaje racional, la lógica es ante todo la ciencia del bien decir. Su principal articulación consiste en distinguir, de manera por otra parte ya clásica, dos usos principales del lenguaje: el discurso continuo, para el cual las reglas del bien decir recurren a la retórica, y el discurso por preguntas y respuestas, para el cual estas reglas son las de la discusión y la argumentación correctas. Estas dos disciplinas, y la retórica no menos que la dialéctica, se denominan ciencias, no artes; tienen por función esencial conferir una aptitud para discernir la verdad, no sólo sobre sus objetos propios, sino también sobre cualquier objeto, sea el que fuere. La visión de todas las cosas, comprendidas las que son de incumbencia de la física y de la ética, se obtiene por una búsqueda que se efectúa en el discurso: pocas filosofías han aspirado a menos que el estoicismo cuando hace la economía de la mediación del lenguaje.

A veces, la división general de la lógica comprendía también otros capítulos, cuya presencia estaba justificada por la contribución que sus objetos aportaban al descubrimiento y al discernimiento de la verdad: esto se aplica, así, a la teoría de las definiciones, que desempeñan un papel importante en la práctica y en la metodología estoicas de la filosofía, casi podría decirse en la escolástica de los estoicos, tan afectos a las distinciones, las divisiones y las definiciones; también, a la teoría de las "reglas [*kanones*] y criterios", que corresponde a su teoría del conocimiento. No es verosímil que estas cuestiones hayan sido descuidadas por los estoicos que no hicieron de su tratamiento partes inmediatas de su lógica; es más probable que las consideraran parte de la dialéctica y que quienes quisieron concederle un lugar independiente sólo lo hicieran para poner todavía más de relieve su importancia y, quizás, para preservar de todo riesgo de bloqueo, proveniente de una interpretación exageradamente formal y "vacía" de la dialéctica, al acceso que proporcionan a lo real.

En todo caso, es costumbre comenzar la exposición de la lógica estoica, y por allí mismo de toda la doctrina, por la teoría del conocimiento, es decir, por el capítulo de las "reglas y criterios". En efecto, en este capítulo los estoicos erigen el pedestal firme sobre el cual se jactan de asentar su dogmatismo. Parecía natural, antes de proponer como verdadero algún "dogma", sea el que fuere, establecer con firmeza que tenemos un acceso a la verdad, es decir, un "criterio de verdad", en la acepción de esta expresión que los estoicos parecían preferir. La prioridad de esta cuestión previa al juicio en la exposición de la doctrina quizás no se impuso de inmediato; puede que sea efecto de las polémicas que hicieron furor acerca del "criterio" estoico, pero parecía estar bien establecida cuando la enseñanza del estoicismo empezó a impartirse

mediante manuales y resúmenes escolares, como lo atestigua un texto célebre, citado por Diocles de Magnesia, alrededor del siglo I a. C., de una *Sucesión de los filósofos*. Este texto aparece citado, a su vez, por Diógenes Laercio (VII, 49); no se sabe muy bien dónde termina la cita, pero al menos se sabe dónde empieza y he aquí como comienza:

> "Los estoicos se complacen en poner al comienzo la teoría de la impresión [*phantasia*/φαντασία] y de la sensación, en la medida en que el criterio, por el cual se reconoce la verdad de las cosas, es una especie del género de la impresión, también en la medida en que las teorías del asentimiento [*synkatathesis*/συγκατάθεσις], de la cognición [*katalepsis*/κατάληψις, literalmente "captación", "prensión" o "comprensión"] y del pensamiento, que preceden a todo el resto, no pueden ser elaboradas independientemente de la impresión. La impresión es, en efecto, la que abre el camino; luego el pensamiento, que tiene el poder de discurrir, expresa en palabras lo que experimenta bajo el efecto de la impresión".

Este texto no nombra todavía al criterio de la verdad. Se limita a indicar en qué género se lo encontrará: es una cierta especie de *phantasia*, de impresión. Esta manera de presentar las cosas integra la teoría del conocimiento en una teoría más general de las relaciones entre el mundo y nosotros; si tenemos impresiones verdaderas, es, en primera instancia, porque tenemos impresiones, con más exactitud todavía, porque experimentamos impresiones: estamos expuestos en forma pasiva a un mundo que actúa físicamente sobre nosotros y nuestros órganos sensoriales. Esta pasividad de cera blanda, de "tabula rasa" (es decir, de la tableta virgen, bien aplanada para recibir los caracteres de la escritura), garantiza la objetividad de nuestras impresiones, al menos en principio, puesto que si les aportáramos algo de nuestra parte, se correría el riesgo de que reflejaran, en una mezcla inextricable, lo que deberían al mundo y lo que nos deberían. Por otra parte, la pasividad de la impresión, pura apariencia, permite atribuir en forma inmediata al sujeto que percibe la responsabilidad de la reacción por cuyo intermedio la recibe y le acuerda (o le niega) un "asentimiento" que, aun cuando tengamos una fuerte inclinación a concederlo, se mantiene siempre "dependiente de nosotros y voluntario". No somos responsables de tener tales o cuales impresiones, pero sí somos responsables de tener (o no tener) tales o cuales creencias, porque las creencias que tenemos (o no tenemos) son las que provienen de nuestras impresiones cuando les hemos prestado o negado, a sabiendas o no, nuestro libre asentimiento.

Para que esto tenga el sentido de evaluar así los actos de asentimiento, de decir que tal ha pecado de precipitación al conceder el suyo en tal caso, que tal otro ha pecado por desconfianza al negar el suyo en tal otro caso, es necesario que las impresiones posean características intrínsecas y objeti-

vas, en función de las cuales se justifique o no el acto de asentimiento. Hay una especie del género "impresión", y una sola, a la que es absolutamente correcto prestar asentimiento: es la que los estoicos denominan "impresión cognitiva" o "comprensiva" (*phantasia kataleptike*/φαντασία καταληπτική). La distinguen tres rasgos: proviene, en carácter de efecto en un proceso causal, de un objeto real; reproduce, en carácter de imagen en una relación de representación, todos los caracteres propios del objeto de donde proviene; por último, es de tal índole que no podría provenir de un objeto que no fuera, estrictamente, aquel del que proviene. Esta última cláusula fue agregada, se dice, por Zenón, como respuesta a una hábil objeción del académico Arcesilao: una impresión bien podría reproducir todas las características de su objeto; pero si existiera otro objeto que tuviera exactamente las mismas característica (un mellizo, por ejemplo), la impresión del objeto A provendría del objeto A, reproduciría los caracteres del objeto A y, por lo tanto, se la podría tomar por error como una impresión del objeto B. Para refutar esta objeción, que dio lugar a discusiones largas y sutiles, fue necesario nada menos que el planteo de un principio ontológico de discernibilidad de los no idénticos: si A y B no son uno y el mismo ser, entonces todas sus propiedades no son las mismas y se puede, al menos de derecho, discernirlas por sus propiedades diferenciales. No hay en la realidad dos objetos idénticos en todos los puntos; por lo tanto, no hay en la representación dos impresiones adecuadas e idénticas, en todos los puntos, de esos objetos; la impresión que proviene de uno es tal que no podría provenir del otro. De derecho al menos, se puede concebir el tipo de destreza que se requeriría para que no se tome una por la otra. El concepto de impresión cognitiva es, quizás, un medio de considerar resuelta, más que de resolver, una dificultad clásica, la de saber cómo se podría comparar un efecto en nosotros con su causa fuera de nosotros, una representación con su objeto, para ver hay correspondencia entre ambos o no; sería necesario acceder a la causa de fuera de nosotros en forma independiente de su efecto en nosotros, al objeto, en forma independiente de toda representación. La impresión cognitiva resolvería esta especie de cuadratura del círculo, en el sentido de que es como un efecto representativo que llevaría en sí mismo el certificado, de imposible falsificación, de su propia fidelidad y de la autenticidad de su procedencia causal.

Por lo tanto, falta mucho todavía para que el edificio del conocimiento esté construido cuando una impresión cognitiva ha recibido el asentimiento que merece. El resultado sólo es aún una "captación" o "comprensión" (*katalepsis*) aislada y puntual, verdadera sin duda, pero que no puede calificarse todavía de "ciencia" (*episteme*). Los estoicos fijan normas muy ele-

vadas para un uso legítimo de la palabra "ciencia": el que la posee no sólo debe conocer proposiciones verdaderas, sino que también debe integrarlas en una estructura racionalmente articulada, que haga "inquebrantable por un argumento, cualquiera fuere", el conocimiento que se tenga. Por esto, si bien el hombre común puede pensar bien y decir cosas verdaderas, sólo el Sabio tiene la "ciencia" de la verdad.

Queda en pie, nada menos, que todo hombre, llegado a la edad adulta, posee un lenguaje articulado, que incorpora un patrimonio de nociones surgidas naturalmente de la acumulación de sus experiencias sensibles. Por esto, aun cuando las impresiones son típicamente impresiones sensibles, merecen también ser llamadas "racionales" (o "discursivas", *logika*) por el simple hecho de que son las impresiones de un ser parlante y racional. La experiencia sensorial, en tal ser, es captada en forma casi inmediata por el lenguaje que la dice bajo la forma de un juicio y la subsume así bajo conceptos de un nivel en primera instancia elemental ("esto es blanco", "dulce" ...), luego cada vez más complejo y cada vez más articulado ("este es un hombre", "un caballo" ...; "un animal mortal racional" ...). De nosotros depende conceder o negar nuestro asentimiento, a sabiendas o no, a estos juicios, que pueden ser falsos; pero los conceptos que ponen en juego, cuando se producen en nosotros en forma natural por la experiencia acumulada y no por operaciones artificiales del espíritu, heredan el valor de criterio de las impresiones cognitivas de las que son los sedimentos. ¿Es una paradoja que una doctrina filosófica sea a un tiempo sensualista y racionalista? Los estoicos responderían, sin duda, que esto no es menos paradójico para un individuo cualquiera; como habría de decirlo Descartes, "todos hemos sido niños antes de ser hombres" y todo hombre cumple su pasaje de lo sensorial a lo racional en la maduración que lo lleva de la infancia (*in-fantia*, la no palabra) a la "edad de la razón" (noción heredada del estoicismo, así como la de la "muela del juicio"). Este pasaje natural de la sensación a la razón fundamenta la posibilidad de que el estoicismo sea, a la vez, sensualista en su teoría de los orígenes del pensamiento y del conocimiento, y vigorosamente racionalista en su práctica del pensamiento, del conocimiento y de la acción filosófica.

La estrecha conjunción que liga, en los estoicos, el interés por el lenguaje y el interés por la razón permite, sin duda, comprender por qué concibieron, con mucha amplitud y ambición intelectual, una "lógica" que es la exploración racional y metódica de los elementos y de las estructuras del *logos*, en sus dos aspectos indisolublemente ligados de lenguaje (*logos prophorikos*, expresado o proferido) y de razón (*logos endiathetos*, consistente en una disposición interior).

Hemos visto que distinguían dos ciencias en el "lugar" lógico: la dialéctica y la retórica. Se conoce mal su contribución a la retórica, pero sin duda merecía algo mejor que los sarcasmos de Cicerón, que decía que sus tratados eran lo que se necesitaba leer para aprender a callarse (*De los fines* IV, 7). Es seguro que recomendaban, como Zenón, evitar los ornamentos inútiles y adoptar un estilo breve, enérgico y tenso, a imagen de su rigor moral. Pero dedican el mayor de los cuidados a lo que llamaban la dialéctica (un nombre ya empleado, pero con contenidos algo diferentes, por Sócrates, por Platón, por Aristóteles, por los "dialécticos" profesionales, cuya actividad conocían muy bien).

Cuando se recapitula, de alguna manera, la historia de la palabra y las significaciones con que se fue cargando, se advierte que, en primer lugar, los estoicos consideran a la dialéctica en su sentido originario y etimológico, como una técnica de argumentación por preguntas y respuestas. Es la que permite deducir las consecuencias lógicamente válidas de una hipótesis, ponerla a prueba al verificar su coherencia con las otras creencias admitidas por el interlocutor, resolver las dificultades y disolver las paradojas en las que uno se arriesga a quedar atrapado por obra de un adversario capcioso. En ese sentido, como bien lo había visto Aristóteles, los valores que rigen la actividad dialéctica no son lo verdadero y lo falso, sino lo válido y lo inválido, lo coherente y lo incoherente: no es necesario estar en la verdad para razonar de manera formalmente correcta y para sostener un conjunto de proposiciones coherentes. Sin embargo, la incoherencia es condición suficiente, si no necesaria, de la falsedad, y la coherencia es condición necesaria, si no suficiente, de la verdad. Capaz de develar esa forma particular de la falsedad que es la incoherencia y de distinguirla de esa condición particular de la verdad que es la coherencia, la dialéctica se postula con facilidad como árbitro de lo verdadero y de lo falso, y, por consiguiente, como un instrumento fundamental de la sabiduría.

Según una definición que era probablemente la de Crisipo, la dialéctica es "la ciencia de lo que es verdadero, de lo que es falso y de lo que no es ni lo uno ni lo otro" (Diógenes Laercio VII, 42). A primera vista, esta definición parece identificar, pura y simplemente, al dialéctico con el Sabio, que posee la ciencia de las cosas divinas y humanas. No obstante, su último elemento, "lo que no es ni verdadero ni falso" invita más bien a comprenderla en un sentido diferente: la dialéctica es la ciencia de lo que es susceptible de ser verdadero o de ser falso, y de lo que no lo es, es decir, el conocimiento de la naturaleza y de la estructura de las entidades a las que se agrega en forma legítima la propiedad de ser verdadero o la de ser falso, y de las condiciones que deben cumplirse para que se pueda decir de esas entida-

des, en forma legítima, que son verdaderas o falsas, mientras que otras entidades, del mismo tipo o de un tipo diferente, no pueden cumplir esas condiciones y, por consiguiente, no pueden poseer esas propiedades. La dialéctica sólo puede ser árbitro de lo verdadero y de lo falso a condición de ser primero el árbitro de las condiciones que deben cumplirse para que pueda haber allí una cosa tal como lo verdadero y lo falso.

En esta perspectiva, según parece, se puede intentar, al menos, exponer la estructura general de ese gran monumento que es la lógica estoica, principalmente obra de Crisipo, y que fue acusada, por largo tiempo, de pedantería y de formalismo estéril. ¿Respecto de qué tendría un sentido aceptable decir que es verdadero o que es falso? Las cosas de fuera de nosotros y los diversos estados en que pueden encontrarse son reales, si se quiere; no son verdaderos. La verdad y la falsedad deben tener alguna relación con el discurso que hacemos sobre ellas y que no es un simple reflejo, precisamente porque puede ser falso. Pero las palabras y las frases son también realidades físicas, vibraciones sonoras o signos escritos. La verdad y la falsedad, si residen en alguna parte, residen en su significación, no en su realidad de significantes. Una experiencia banal y no obstante decisiva atestigua que es necesario distinguir la condición ontológica del significante y del significado: el griego y el extranjero (el bárbaro, que no conocía la lengua griega) están físicamente expuestos al mismo estímulo sonoro, cuando se pronuncia una misma frase griega al alcance de su oído, y, sin embargo, uno la comprende mientras que el otro no la entiende. El significado es eso mismo que uno entiende y el otro no, y esta experiencia basta para mostrar, parece, que ese significado no es un cuerpo, sino lo que los estoicos denominan un incorpóreo (*asomaton*/ἀσώματον). Del significado de ciertas secuencias sonoras o de ciertas cadenas de signos escritos, es razonable decir que es verdadero o que es falso.

Aun cuando la parte "útil" del estudio del lenguaje, desde un punto de vista dialéctico y filosófico, sea la teoría de los significados, la distinción fundamental entre significantes y significados exigía, en la óptica sistemática de los estoicos, una investigación metódica del dominio de los significantes. Diógenes de Babilonia, discípulo y segundo sucesor de Crisipo, se dedicó en particular a este campo de investigación. Si bien retomaron, con mucho mayor profundidad, algunos bosquejos que se encuentran sobre este tema en Protágoras, Platón o Aristóteles, los estoicos merecen así que se los denomine fundadores de la gramática occidental; los gramáticos griegos posteriores les deben mucho. Del mismo modo en que procuraron definir las entidades susceptibles de ser verdaderas o falsas, trataron de aislar las entidades que pueden ser significantes o no: definieron en forma diferencial el

sonido vocal (*phone*/φωνή), que no es necesariamente un sonido lingüístico, puesto que se puede hacer un simple ruido con la boca, el sonido articulado (*lexis*), que no es necesariamente significante, puesto que hay palabras bien formadas en el aspecto fonético pero carentes de sentido (el célebre *blituri*, algo así como "cui-cui"), y, por último, el lenguaje a la vez articulado y significante (*logos*). Dueños de una experiencia lingüística probablemente más amplia que la de la mayoría de los atenienses, gracias a su origen a menudo exótico, se interesaron por la variedad de lenguas y de dialectos. Intentaron describir el sistema fonológico del griego. Esbozaron una sintaxis, bajo la forma de una teoría de las "partes del discurso": "nombre" (nombre propio), "apelación" (nombre común), verbo, conjunción, artículo. Procuraron definir sus funciones, en particular por la ausencia o la presencia de las variaciones características de los nombres (declinación) y de los verbos (conjugación). La nomenclatura actual de los diferentes casos nominales (nominativo, acusativo, genitivo, dativo; casos directos y casos oblicuos) y de los tiempos y modos verbales (aoristo, perfecto; indicativo, imperativo) es, en gran medida, un legado estoico. En su práctica filosófica, los estoicos dieron prueba a menudo de una capacidad excepcional para sacar partido de las posibilidades más sutiles y traducibles con menos facilidad de la lengua griega: por ejemplo, cuando distinguen los bienes (por ejemplo, la prudencia), que son "elegidos" (*haireta*) porque nosotros elegimos tenerlos en nuestra posesión, y las ventajas que derivamos de la posesión de esos bienes (ser prudente, comportarse con prudencia), que son "para elegir" (*hairetea*), porque nosotros no elegimos tenerlos en nuestra posesión, sino estar provistos de ellos.

El estudio de los significados se guía, como es inevitable, por los diversos elementos y formas del significante: el significado es "lo que se dice" mediante un cierto tipo de significantes proferidos actualmente y "lo que puede decirse" mediante un cierto tipo de significantes potencialmente a disposición de un hablante eventual (así puede eludirse la elección entre las dos traducciones concurrentes del célebre *lekton*/λεκτόν: lo "dicho" y lo "apto para decir"). Orientado hacia la investigación del lugar específico de lo verdadero y de lo falso, este estudio empieza por poner aparte los tipos de actos de lenguaje a los que no se les pueden atribuir propiedades: al retomar las indicaciones de los cursos de Aristóteles sobre los modos "no apofánticos" de la expresión, los estoicos dejan de lado las preguntas, las interrogaciones, las órdenes, los juramentos, las invocaciones, que no son ni verdaderos ni falsos (cosa que no les impide ser susceptibles de un tratamiento lógico: se han conservado restos de un muy interesante tratado de lógica de los imperativos, obra de Crisipo), y, por otra parte, los *axiomata*, significaciones de

frases en indicativo que no son propiamente las portadoras de los valores de verdad y de falsedad, y que se pueden llamar casi "proposiciones" —sólo casi, porque su criterio de identidad no es el mismo que el de las proposiciones en la lógica moderna: así, "es de día", pronunciado un lunes a mediodía, significa el mismo *axioma*/ἀξίωμα que "es de día" pronunciado un lunes a medianoche, aun cuando el primer enunciado significa dos proposiciones diferentes, "es de día, el lunes 21 de febrero del 2000 a mediodía" y "es de día, el lunes 21 de febrero del 2000 a medianoche". Una consecuencia importante de esta diferencia es que un *axioma* puede cambiar de valor de verdad con el transcurso del tiempo y volverse tanto verdadero como falso, mientras que una proposición, determinada no sólo por un enunciado (si es indefinido en el aspecto temporal), sino también por la fecha de su enunciación, es verdadera o falsa de una vez para siempre.

En su forma normal, una proposición se analiza en sujeto (nombre o pronombre) y predicado (verbo o grupo verbal). La presencia de preocupaciones filosóficas y ontológica en la lógica estoica se manifiesta en su interpretación diferenciada de esas dos funciones: no todas las partes del discurso se interpretan como si tuvieran en forma automática una significación incorpórea. En particular, el significado de los nombres, propios o comunes, es una "cualidad", individual o compartida por varios individuos, que pertenece a los cuerpos y es ella misma corpórea; una cosa es nombrar un cuerpo ("Sócrates") y otra es decir algo respecto de ese cuerpo ("Sócrates es sabio"), o sea, desarticular en una expresión lingüística la mezcla unificada que constituyen, en la realidad, Sócrates y su sabiduría. La significación del predicado, en cambio, es un *lekton* que se considera "incompleto" ("es sabio" pide una pregunta: ¿quién?"), en contraposición con la significación del conjunto obtenido por la saturación de ese predicado por parte de un sujeto: la proposición es un *lekton* "completo".

La unidad de base de la lógica estoica es la "proposición". Los estoicos distinguían las proposiciones simples y sus diversos tipos. El tipo más simple es aquel cuyas condiciones de verdad son las más simples: es la proposición "definida", donde el sujeto se designa con un pronombre demostrativo en singular ("éste camina"): la referencia a un individuo real determinado queda fijada en forma inmediata por una suerte de gesto verbal de "mostración" (*deixis*/δεῖξις). Del mismo modo, es simple la proposición "indeterminada" ("alguien camina"), que sólo es verdadera si existe alguien, de quien sea verdadero decir "éste camina"). La proposición singular de tradición aristotélica ("Sócrates camina") se considera como intermedia entre estos dos tipos, no por el hecho de que pueda haber varios individuos llamados Sócrates, sino porque la referencia operada por el nombre propio no

tiene el mismo carácter inmediato y directo que el pronombre demostrativo (se puede hablar de Sócrates en su ausencia o después de su muerte). En cambio, el universal aristotélico ("todo hombre es mortal") no se clasifica como simple, pues la ontología estoica rechazaba fundamentalmente el acordar una existencia real a los universales (éstos no son "algo"; a lo sumo, son "casi algo"); esta proposición se analiza en una proposición compuesta ("si *x* es hombre, *x* es mortal").

Independientemente de las diferencias que separan a sus diversas especies, las proposiciones simples pueden combinarse en proposiciones unitarias, pero simples, mediante el empleo de diversos conectores proposicionales; de ellos, los principales dan origen a las condicionales ("si *p*, entonces *q*"), a las conjunciones ("*p* y *q*") y a las disyunciones ("*p* o *q*"). Estas proposiciones complejas son susceptibles de ser, en cuanto tales, verdaderas o falsas. En ocasiones, los estoicos trataron de definir sus condiciones de verdad de modo tal que fuera función, y sólo función, del valor de verdad de las proposiciones que las componen, abstracción hecha del contenido de esas proposiciones; lo hicieron con claridad en el caso de la conjunción, que es verdadera si y sólo si todos sus componentes son verdaderos. Pero, en otros casos, no trataron de mantener esta interpretación "verifuncional". Un caso que tiene particular importancia, en el plano filosófico y epistemológico, es el de la condicional, que ya había dado lugar a debates profundos y sutiles entre los dialécticos: es evidente que resulta crucial conocer en qué condiciones se puede decir que una proposición está implicada por otra. El dialéctico Filón había adoptado una interpretación verifuncional: consiste en decir que "si *p*, entonces *q*" es falso si *p* es verdadero y *q* falso, y verdadero en el caso de todas las demás figuras. Esta concepción trae por resultado paradojas: una proposición verdadera cualquiera implica cualquier proposición verdadera; una proposición falsa implica cualquier proposición. Para evitarlas, los estoicos parecen haber preferido decir, por lo general, que "si *p*, entonces *q*" es verdadera si y sólo si *no-q* es incompatible con *p*; es evidente que la puesta en funcionamiento de esta noción de incompatibilidad exige que no sólo se tome en consideración el valor de verdad de *p* y de *q*, sino también su contenido.

Sobre estas bases, los estoicos edificaron una lógica cuya gran originalidad, en relación con la lógica aristotélica, es que trata a la proposición (simple o compleja) como una unidad no analizada, cuyas relaciones lógicas con otras unidades del mismo tipo se rigen por leyes específicas. La silogística de Aristóteles era una lógica de los términos: las proposiciones silogísticas se caracterizan por diferencias que toman en cuenta ciertos elementos de su estructura interna: su cualidad (afirmativas o negativas) y su cantidad

(universales y particulares); su esquematización se efectúa con ayuda de letras simbólicas que representan los lugares posibles para los términos ("*P* pertenece a todo *S*", etc.). La lógica estoica es una lógica de las proposiciones: las leyes que estudia fijan las relaciones entre proposiciones, que se mantienen idénticas cualesquiera sean el contenido y la estructura interna de esas proposiciones; su esquematización se efectúa con ayuda de símbolos abreviadores (los estoicos dicen "el primero", "el segundo"; nosotros diríamos "*p*", "*q*") que representan a los lugares posibles para proposiciones absolutamente cualesquiera ("Si *p*, entonces *q*; ahora bien, *p*; entonces, *q*"). La lógica estoica, cronológicamente posterior a la lógica aristotélica, es anterior a ella en el aspecto lógico; Aristóteles mismo no pudo dejar de utilizar, para construir su silogismo, leyes de lógica proposicional que no trata como tema explícito.

El cuerpo de la lógica estoica es una teoría profundizada del razonamiento (o del argumento: *logos*, en una acepción especializada), sistema de proposiciones diferenciadas por su función de premisas o de conclusión. Los estoicos analizaron con cuidado las diversas propiedades atribuibles a un razonamiento: la conclusividad o validez formal: la verdad, que no pertenece necesariamente a todo argumento concluyente; la demostratividad o probatividad, que no pertenece necesariamente a todo argumento verdadero. Elaboraron una técnica muy rigurosa de análisis de los argumentos, que tiene como base, por una parte, un conjunto de cinco esquemas de argumentación simples, considerados válidos como axioma ("indemostrables" o, quizás mejor, "que no tienen que ser demostrados"), y, por otra parte, un conjunto de reglas (*themata*/θέματα), que permiten reducir los argumentos complejos a conjuntos de argumentos simples.

Sería de lamentar que no se señalara, en este panorama demasiado rápido, la atención y la sutileza con que los estoicos estudiaron y trataron de dilucidar los numerosos sofismas y paradojas, a veces entretenidos, a veces profundamente perturbadores, en ocasiones ambas cosas, que les había transmitido el ingenio de los dialécticos; pocas escuelas ilustran tan bien el efecto de estímulo e incitación a la creatividad intelectual que produce la paradoja. Mencionemos, al menos, las dos paradojas que parecen amenazar uno de los fundamentos de la lógica estoica, el principio según el cual toda proposición es verdadera o falsa: la del "Sorites" y la del Mentiroso. El sorites toma su nombre del montón: "¿Un grano de trigo es un montón?" – No. - ¿Dos granos? – No. ... ¿Veinte granos?". En apariencia, sí; pero parece difícil admitir que la adición de un único grano baste para hacer un montón de un no montón; si se fija un umbral a partir del cual un número de granos constituye un montón, parece arbitrario fijarlo aquí o allá y, si no se lo fija, habrá,

entre las proposiciones falsas del comienzo y las proposiciones verdaderas del final, proposiciones de valor indeterminado. Pero el principio del sorites se aplica con facilidad a todo tipo de situaciones: en el lenguaje ordinario, la mayor parte de los predicados opuestos (poco y mucho, grande y pequeño, y tantos otros) tienen límites flexibles. La del Mentiroso es más célebre todavía. Una forma de esta paradoja es: "Yo miento", ¿es verdadera o falsa? Si es verdadera (si es verdad que yo miento), es falsa (lo que yo digo es falso), y si es falsa (es falso que yo mienta), es verdadera (lo que yo digo es verdadero). Y, si esto debe ser verdadero o bien falso, entonces es de cualquier manera a la vez verdadero y falso. Crisipo escribió numerosos libros donde luchaba por resolver estas dificultades y otras parecidas; sólo han quedado los títulos y algunos fragmentos en nuestra documentación. Se daría cualquier cosa por recuperar ese material y todo el resto de su obra de lógico. Si no se hubiera perdido, muy otra sería la historia de la lógica, por no decir la del espíritu.

3. La física estoica

Del mismo modo que el concepto estoico de lógica, el concepto estoico de física es mucho más amplio que lo que indicaría para nosotros la palabra. Es, ante todo, una gran visión del mundo como una unidad perfecta y divina, viviente, continua, autocreadora, organizada según leyes inteligibles y regida por una razón providencial y omnipresente. Esta visión se apoya en argumentos y en observaciones, pero deja a los eruditos especializados, como se ha visto, la tarea de describir en detalle los fenómenos y explicar los mecanismos locales que se ejercen con la cobertura de principios globalmente activos.

Diógenes Laercio (VII, 132) ha conservado una doble división del campo de la física. Una división llamada "especial" (sin duda porque concierne en forma específica a la física como parte propia de la filosofía) enumera los capítulos siguientes: los cuerpos, los principios, los elementos, los dioses, los límites, el lugar, el vacío. Una división llamada "general" (cuyas divisiones ulteriores muestran con claridad que concierne a cuestiones de física que son, al menos en parte, comunes a la física de los filósofos y a la de los eruditos) distingue tres capítulos: el mundo, los elementos, la etiología o investigación de las causas.

El resto de la documentación confirma con bastante claridad que las cuestiones relativas a la división especial pertenecen a una suerte de ontología general, a un inventario de todos los tipos de entidades que tienen o pueden tener alguna especie de existencia, en nuestro mundo o en todo mundo posible. En la primera fila están los cuerpos: en respuesta al desafío

lanzado por Platón, en el *Sofista*, a los "Hijos de la Tierra", los estoicos afirman con tranquilidad que sólo los cuerpos son propiamente seres. Si la señal distintiva del ser es la capacidad de actuar o de ser afectado, como lo había sugerido Platón para hacer que se admita que existe otra cosa diferente de los cuerpos, se puede dar vuelta el argumento: la capacidad de actuar o de ser afectado supone la posibilidad del contacto y, por consiguiente, la corporeidad del ser que posee esa capacidad. Notemos que la teoría no entraña en modo alguno que se niegue el ser a entidades a veces tenidas por incorpóreas, como las almas, las virtudes y, más en general, las cualidades; por el contrario, lleva a considerar a esas entidades como cuerpos, por la misma razón de que son actuantes y eficaces. Materialismo, si se quiere, el materialismo estoico no es un materialismo que se bata en retirada y se encierre en impenetrables bastiones; para seguir con la metáfora, sería más bien un materialismo conquistador, que se adueña de lugares nuevos.

Sin embargo, esta empresa no podría llegar hasta la corporización de todas las cosas. Hay especies de cosas o de cuasi cosas, que no es cuestión de concebirlas como cuerpos y de las que no se puede negar, no obstante, que sean "algo": por esto, los estoicos para recibirlas al lado de los cuerpos, erigen como género supremo al "algo" (*ti*/τι), con gran escándalo de sus adversarios. Conocimos ya uno de estos "incorpóreos": el *lekton*, al que fue imprescindible reconocerle una suerte de existencia parasitaria en relación con la realidad corpórea del emisor, del destinatario y del significante oral o escrito del mensaje lingüístico que le hace de vehículo. Oficialmente, se reconocen otros tres incorpóreos: el lugar, el vacío y el tiempo.

La existencia de la localización o del lugar (*topos*/τόπος) debe admitirse por una sencilla razón: un cuerpo no puede identificarse con el lugar que ocupa, porque puede cambiar de lugar sin experimentar cambios él mismo. Su lugar comparte con él su extensión tridimensional, pero no posee su consistencia física. Tiene, también, una existencia parasitaria respecto del cuerpo que lo ocupa; los límites que lo determinan (volumen y, por análisis progresivo del volumen, superficie y línea) son los objetos propios de la geometría, ciencia cuyo parasitismo respecto de la física reproduce el del lugar respecto del cuerpo.

El concepto estoico del vacío debe tomarse de modo más literal, si se quiere, que el concepto epicúreo: del mismo modo en que el lugar no podría liberarse de todo cuerpo sin dejar de ser lo que es, así también un vacío no podría ser ocupado por un cuerpo sin dejar de ser lo que es, vale decir, un vacío de todo cuerpo (en este sentido, sin duda es el ejemplo más inmediato de los "incorpóreos"). Esta es por lo menos una de las razones por las

cuales, en contraposición con el dogma epicúreo, los estoicos sostienen que no hay vacío en el interior del mundo: si lo hubiera, significaría que entre los cuerpos hay "bolsas" de espacio imposibles de llenar; esas bolsas constituirían un obstáculo para el movimiento de los cuerpos, para la acción de unos sobre los otros y para la solidaridad recíproca de todos los componentes del mundo. El cuerpo, en relación con cuya existencia es parasitaria la existencia del vacío, no es tal cuerpo particular, como ocurría en el caso del lugar, sino el cuerpo del mundo en su totalidad: el único vacío aceptado por la física estoica es un vacío infinito, que rodea al mundo finito. Para hacer que se admita su existencia, los estoicos recurrieron, en particular (además de un argumento cosmológico que se volverá a analizar más adelante), al viejo argumento del viajero de Arquitas: ¿qué pasaría si un viajero, llegado a los límites del mundo, extendiera el brazo? Si no puede extenderlo, es que se le opone algo resistente (corpóreo) y esto prueba que todavía no ha llegado al confín del mundo, que contiene por definición todo lo que tiene cuerpo; y si puede extenderlo, es que hay "algo" que cede ante su movimiento. La cohesión misma del mundo, debida en particular a la ausencia de todo vacío en él, permite comprender que no se disperse en el vacío que está fuera de él.

La teoría estoica del tiempo es compleja y profunda; no se podría separar de ella la experiencia estoica del tiempo vivido, sobre la cual Séneca, Epicteto y Marco Aurelio aportan apreciaciones de gran delicadeza psicológica y moral. Las definiciones oficiales del tiempo incorporan su realidad a la del movimiento: es el "intervalo" (*diastema*/διάστημα) del movimiento, vale decir, su dimensión específica: un movimiento lento y un movimiento rápido se distinguen en que recorren el mismo espacio en más o en menos tiempo (se podría decir también que recorren espacios más o menos largos en el mismo tiempo, cosa que haría del espacio, al igual que del tiempo, una dimensión del movimiento; pero es posible que, así como el sentido común, los estoicos consideraran que un viaje de A hasta B no es "el mismo viaje" que un viaje de A hasta C, mientras que un viaje rápido de A hasta B y un viaje lento de A hasta B son "el mismo viaje"). Dimensión de todo movimiento según Zenón, el tiempo es también para Crisipo, de modo singular, la dimensión del movimiento perpetuo del mundo, del gran reloj universal que determina los años, las estaciones y los días, y por el cual se rigen, en última instancia, todas las estimaciones particulares de la duración. Crisipo no contradice a Zenón, sino que lo completa: su doble contribución muestra que los estoicos supieron ver, en el nombre del "tiempo", lo que hoy se llama un "término de masa" (lo relacionan con el de los elementos, como la tierra, el mar): designa a la vez el tiempo único e infinito, y toda parte de ese tiempo,

que es también "tiempo", como toda mota de tierra sigue siendo todavía "tierra".

No obstante, la composición del tiempo suscita problemas y paradojas específicas, ya señaladas por Aristóteles. Es evidente que sus partes no son simultáneas; al menos en cierto sentido, puede decirse que el pasado ya no existe y que el futuro no existe todavía. ¿Sólo existe, entonces, el presente? Pero si se considera que el tiempo es divisible al infinito, el presente, siempre flanqueado por las almenas siempre divisibles en que se lo quiere encerrar, escapa al infinito; si se lo define como un instante, no es más un tiempo, sino el límite sin espesor que separa un tiempo que ya no es de un tiempo que todavía no es, mientras que si se procura engrosarlo agregándole un poco del pasado reciente y un poco del futuro cercano, sólo se lo nutre, según parece, con nadas.

Los estoicos procuraron eludir las paradojas de un análisis abstracto y matemático del tiempo, mediante el respeto por la experiencia vivida del tiempo y la búsqueda de explicación, en los términos técnicos apropiados, del lenguaje ordinario, en el que hablamos de lo que hacemos, de lo que hicimos y de lo que haremos. En cierto sentido, es verdad que ningún tiempo es exactamente presente: "El momento en que hablo ya está lejos de mí". Pero, en un sentido amplio, el poeta melancólico podría decir, con algo más de optimismo: "En este momento estoy en tren de hablar, aun cuando mi discurso dure una hora; antes del comienzo de esa hora, yo iba a hacer el discurso; después de que pase esa hora, lo habré hecho; en el intervalo, es lo que estoy haciendo ahora". El presente existe, incluso cuando un cuerpo "está en tren de" actuar o de ser afectado de una manera determinada: el mismo verbo, *hyparchein*/ὑπάρχειν, designa el modo de existencia del presente (por oposición a la "subsistencia", *hypestanai*, del pasado y del futuro) y el modo de pertenencia de un predicado atribuible con verdad a su sujeto. Y como el mundo es constantemente el teatro donde los cuerpos actúan y experimentan las acciones y las pasiones más diversas, tiene un sentido perfectamente legítimo hablar no sólo del momento presente, sino también de la presente semana, el presente año, el presente siglo.

Después de esta breve presentación de los incorpóreos estoicos, volvamos a los cuerpos y a su capacidad específica de actuar y de ser afectados. La ontología hace el inventario de todo lo que es y de todo lo que debe tener cualquier realidad para ser lo que es; todavía no dice cómo lo que es se organiza en un mundo, en una "totalidad" (*holon*/ὅλον) finita y ordenada, que no se confunde con el "todo" (*pan*/πᾶν), porque éste abarca el vacío infinito que rodea al mundo. En el nivel más fundamental de su análisis

cosmológico, los estoicos postulan dos principios, que comparten en su pureza las dos capacidades de actuar y de ser afectado: un principio que sólo tiene la capacidad de ser afectado, es decir, un principio por completo pasivo, amorfo, indeterminado, carente de toda iniciativa y de todo movimiento, la materia (*hyle*/ὕλη), y un principio cuya única capacidad es actuar y que actúa sobre la materia para imprimirle forma, cualidad, movimiento. Este principio se llama *logos*; es, de algún modo, el "verbo" del mundo, porque, en virtud de la indeterminación radical de la materia, nada en el mundo es "esto" o "aquello", ni es descriptible como "esto" o "aquello", a no ser por la acción y la presencia de un principio por completo independiente de la materia. El *logos* se llama también "dios", porque su acción motora, formadora y determinante lo asemeja a una suerte de artesano del mundo, de "demiurgo", cuyo arte se encarnaría, sin embargo, de manera perfectamente inmanente en todas las producciones de la naturaleza.

Admiremos de paso la sutileza, sin duda estudiada, de la posición de los estoicos. A pesar de algunas dificultades textuales y conceptuales, es casi seguro que sus dos principios son cuerpos: en efecto, uno actúa sobre el otro, y éste es afectado por la acción del primero. Pero uno solo de los dos lleva el nombre de "materia" y las denominaciones del otro confirman que no tiene ninguna de las características de la materia. Por otra parte, ninguno de los dos se parece a los cuerpos de nuestra experiencia cotidiana: éstos son capaces, a la vez, de actuar *y* de ser afectados, cosa que no ocurre con ninguno de los dos principios; son, al mismo tiempo, materiales e informados, lo que significa que debemos reconocer en ellos el producto de una mezcla determinada de los dos principios. Al impulsar la indeterminación de la noción de materia hasta lo absoluto (cosa que quizás Aristóteles no habría hecho), los estoicos adquieren los medios para develar la acción causal y la presencia formadora del dios en los niveles más elementales de la determinación física (precisamente, en los cuatro elementos tradicionales, el fuego, el agua, el aire y la tierra) y, a continuación, en el más mínimo ser natural proveniente de una combinación apropiada de esos elementos. Hay así, en lo que podría llamarse el "corporalismo" estoico, dos niveles, uno de los cuales puede satisfacer al sentido común y a su "materialismo" inmediato (es el nivel de los cuerpos de la experiencia ordinaria, capaces de actuar *y* de ser afectados), mientras que el otro puede satisfacer a los espíritus refinados e instruidos (es el nivel de los principios teóricos, capaces de actuar *o* de ser afectados).

¿Cómo se puede dar cuenta, a partir de un par de principios así definidos en su pureza enrarecida, del mundo, en toda su diversidad de cualidades, de acciones recíprocas, de sucesos y de cambios siempre renovados? Para ir

al encuentro de lo concreto, los principios estoicos no pueden simplemente apilarse y aglomerarse, como los átomos de Epicuro; el pasaje de los principios de la naturaleza a la naturaleza misma no puede ser mecánico. Es necesaria una trayectoria dinámica que preste alas a los principios aislados por el análisis hasta lo concreto, en razón del cual se llevó a cabo ese análisis. Señalar esa trayectoria parece ser el objetivo de una teoría ontológica muy discutida y un tanto oscura, que se llama a menudo (y esto desde la antigüedad) la teoría estoica de las categorías, puesto que se imagina que es la réplica estoica de la teoría aristotélica de las categorías; en realidad, no parece que los estoicos hayan querido, de ningún modo, colocarse en el terreno de las *Categorías* de Aristóteles.

Los testimonios sobre esta teoría concuerdan en decir que los estoicos distinguían cuatro "géneros" o "géneros primeros" del ser (en el sentido estricto de que sólo los cuerpos son seres): estos cuatro géneros se denominan "substratos" (o "sujetos" o "substancias", en el sentido preciso de "subyacentes", *hypokeimena*), "calificados" (*poia*), "dispuestos de una cierta manera" (*pos ekhonta*), "dispuestos de una cierta manera respecto de algo" (*pros ti pos ekhonta*). ¿Cuál es el sentido de esta serie de expresiones algo áridas?

En primer lugar, se puede observar que, salvo el primero, los géneros se denominan mediante adjetivos o participios, que requieren un substantivo de apoyo; y éste no puede ser otro que el primer género, es decir, el substrato o la substancia. Así, el segundo género no es la cualidad, sino la substancia calificada. De igual modo, los géneros que siguen presuponen los precedentes. Lo que está "dispuesto de una cierta manera" es una substancia calificada dispuesta de una cierta manera: por ejemplo, un puño no es ni una mano, substancia calificada, ni otra cosa que una mano dispuesta de una cierta manera (Aristóteles ya había hecho este gran descubrimiento, que hay nombres que no se limitan a designar cosas, sino ciertas cosas situadas de cierta manera en el tiempo y en el espacio). También del mismo modo, lo que está dispuesto de cierta manera respecto de algo, como lo indica con claridad la expresión que lo designa, es una substancia calificada dispuesta de una cierta manera, pero sólo con relación a otra cosa. Aparece con bastante nitidez, a partir de aquí, que los cuatro géneros no constituyen una clasificación de diversos tipos de entidades (las substancias, las cualidades, las disposiciones, las relaciones), sino un análisis de los diversos niveles en los que es posible ubicarse para describir de diversos modos las mismas entidades: todo cuerpo posee un substrato, está determinado por tales y tales cualidades, se encuentra en tales y tales disposiciones, está comprometido en tales y tales relaciones; yo soy una cierta masa de materia, soy un

hombre y este hombre individual que soy, soy sabio o ignorante, sensato o loco, soy el padre de mis hijos y el amigo de mis amigos.

¿Qué interés tiene esta especie de laminado ontológico? El contexto de ciertas exposiciones y de ciertas críticas muestra que, para los estoicos, se trataba de resolver muchas dificultades y paradojas filosóficas de primordial importancia, vinculadas en particular con el análisis de los cambios. Tomemos, en primer término, un ejemplo concerniente a la distinción de los dos primeros géneros. El problema del cambio no era nuevo, pues había dominado la física griega desde sus orígenes, y uno de los instrumentos posibles de su solución, la distinción entre substancia y cualidad, bajo una forma u otra, se había desarrollado mucho antes de los estoicos. Sin embargo, el problema no se plantea en absoluto de la misma manera cuando se acuerda el carácter de substancia a un ser individual determinado, como tal hombre, tal caballo, y cuando se lo reserva, al menos con el rigor del término, como lo hacen los estoicos, a la materia absolutamente indeterminada. En el primer caso, la substancia permanece, ella es el sujeto subsistente, idéntico a sí mismo, que es necesario para el verbo "cambiar"; la cualidad es aquello en relación con lo cual la substancia cambia, lo que puede adquirir o perder sin dejar de ser lo que es. En el segundo caso, el análisis del cambio choca con la paradoja que pone en evidencia un célebre argumento, conocido con el nombre de Argumento Creciente. Resumido en pocas palabras, este argumento dice así: un número al que se agrega una unidad no es ya el mismo número; una masa de materia a la que se añade un suplemento no es ya la misma masa de materia; por consiguiente, no hay derecho a decir que un cuerpo crece: es necesario decir que el cuerpo anterior al agregado ha desaparecido y que después de la añadidura apareció otro cuerpo. Si comí algo desde ayer, no soy ya la misma persona que era ayer (de ahí, aplicaciones graciosas, por ejemplo: ya no se me pueden reclamar las deudas que contraje ayer).

Los estoicos estaban tanto más obligados a responder al desafío del Argumento Creciente, por cuanto su física, como lo hemos señalado, es, en muchos sentidos, de inspiración "heraclitea": enseñan que todos los cuerpos particulares están en perpetuo cambio y que intercambian constantemente partículas de materia con el medio que los rodea. Por otra parte, es muy evidente que su moral, como toda moral, no admite que alguien se libere de sus deudas en forma tan impertinente. La solución propuesta por Crisipo consiste, para decirlo en pocas palabras, en distinguir dos descripciones posibles del mismo ser. En tanto substancia, un hombre no es otra cosa que una masa de materia, de la que no se toma en consideración ninguna determinación; esta masa está en constante flujo y movimiento, ni tiene ninguna

identidad persistente a través del tiempo; el Argumento Creciente se le aplica en forma directa: no se puede decir que aumente, ni que disminuya, ni que siga siendo lo que es, porque no tiene la constancia que le permitiría ser sujeto del verbo "acrecentarse" o del verbo "decrecer". Pero un hombre no se reduce a la materia lábil que lo constituye de instante en instante; se lo puede, e incluso se lo debe, describir también como un hombre y como este hombre al que ningún otro se asemeja, es decir, como una substancia calificada por una cualidad común (la humanidad) y por una cualidad absolutamente propia de él (la "socratidad"). A su materia le debe el ser, a su cualidad, le debe el ser precisamente eso que es y que no deja de ser de un extremo al otro de su vida. Este sujeto calificado por una "cualidad individual" es el portador de la identidad personal, que crece, que decrece —que paga sus deudas, que cumple sus promesas, y que responde moralmente de sus actos.

Señalemos también uno de los problemas a los que responde la noción del cuarto género, "lo que está dispuesto de una cierta manera respecto de algo". Este género no se confunde con el de los relativos; en efecto, ciertas propiedades son bastante relativas, en el sentido de que son lo que son respecto de otra cosa diferente de ellas (por ejemplo, lo dulce y lo amargo, cualidades sensibles para un sujeto que siente); pero también se caracterizan por diferencias intrínsecas (el azúcar puede parecerle amargo a un enfermo; pero el sabor amargo mismo no podría transformarse en sabor dulce a menos que se transforme su poder intrínseco de afectar, de una manera específica, tanto la sensibilidad del enfermo como la del sano). El cuarto género está destinado a dar cuenta de un tipo paradójico de cambio, que afecta a una cosa, designada con una cierta descripción, sin que nada haya cambiado en ella. Este cambio paradójico proviene del simple hecho de que la cosa, bajo esa descripción, sólo está definida por relación con una cosa distinta de ella: por consiguiente, si esta otra cosa experimenta un cambio que afecte a su relación con la primera, ésta dejará de ser lo que es, sin sufrir ningún cambio intrínseco: yo puedo, sin cambiar de sitio, dejar de ser el hombre que está a la derecha de Pedro, con la sola condición de que Pedro se desplace de la manera apropiada. Incluso, los estoicos decían, de una manera que nos choca, que un padre cuyo hijo muere deja de ser padre; quizás, habrían llegado a decir que deja de ser padre aun cuando no sepa nada de la muerte del niño. Lo que ocurre al otro lado del mundo nos afecta de cierta manera.

Esta pertinencia del cuarto género respecto de la visión estoica del mundo no tiene nada de imaginario: un texto de Crisipo dice, en forma explícita, que el mundo es un cuerpo completo, pero que las partes del mundo no son

completas, por el hecho de que no son por sí mismas (*kath'hauta*), sino que están "dispuestas de una cierta manera respecto del todo". Es evidente que todo lo que hay en el mundo es una parte de ese todo; nada, y el hombre menos que cualquier otra cosa, es "un imperio en un imperio", para retomar la fórmula de Spinoza. Las partes de ese todo son afectadas, naturalmente, en forma intrínseca, por la acción directa de aquellas otras partes con las que están en contacto, pero, en tanto son partes "dispuestas de una cierta manera respecto del todo", experimentan ya, sin que nada cambie intrínsecamente en ellas, el contragolpe de todo lo que pase en el resto del mundo. No hay nada en el mundo que permanezca exactamente tal como es cuando en el mundo ocurre algo —y siempre pasa algo en el mundo.

De ese modo, nos vemos llevados, con toda naturalidad, a caracterizar la visión estoica del mundo como la de una totalidad unificada. Para comodidad de una exposición rápida, se distinguirán aquí dos aspectos de esta unificación, el aspecto sincrónico y el aspecto diacrónico, y bastará con caracterizar en pocas palabras los principales conceptos físicos que sirven de instrumentos privilegiados en la construcción de esta imagen del mundo.

El principio activo, que hasta aquí hemos llamado, con los estoicos, Dios o *logos*, tiene también un nombre físico, precisamente en tanto actúa en la naturaleza: es el "fuego". La legitimidad de este nombre se explica a la vez por la observación y por la tradición. El fuego de nuestros hogares consume y devora el combustible, pero da luz y calor, al igual que el fuego celeste y, muy en particular, el fuego solar; el fuego de Prometeo es el agente de las artes y de las técnicas de producción, endurece la arcilla, funde el hierro, cocina los alimentos y los vuelve asimilables; el fuego del cuerpo se mezcla con el aire en el soplo respiratorio (*pneuma*/πνεῦμα —esa palabra que se traduce por "espíritu" en las lenguas latinas), mantiene el calor animal, anima los fluidos vitales, la sangre y el esperma. El fuego cósmico resume y asume todos estos poderes en uno solo: se podría sugerir que merece llamarse "energía" o aún "materia-energía"; los otros tres elementos, "aire", "agua", "tierra", no menos distintos que sus homónimos ordinarios, se corresponderían, entonces, con los tres estados de la materia, el gaseoso, el líquido y el sólido. En la tradición de Heráclito, los estoicos presentan a los elementos y su repartición en el mundo como el producto de una serie de "transformaciones" del fuego, de una suerte de embriología cosmogónica regida por la inteligencia divina: el dios es "un fuego creador (más literalmente: artesano, *tekhnikon*/τεχνικόν) que procede, en forma metódica, a la génesis del mundo".

"Génesis del mundo" (*genesis kosmou*): en contraposición con Heráclito (y con algunos otros, como Aristóteles) y por razones muy diferentes de las de los epicúreos, los estoicos no enseñaban, en efecto, la eternidad del mundo tal como se presenta actualmente. También aquí la observación y la tradición se conjugan en sus justificaciones. La observación parece mostrar, al menos, que el fuego termina por apoderarse de todo lo que consume y reducirlo a sí mismo. La tradición transmite mitos de catástrofes periódicas, diluvios o incendios universales, que filósofos de la talla de Platón y Aristóteles consideraron creíbles y cuya periodicidad regular podía, por otra parte, apoyarse en consideraciones de orden astronómico (el cálculo permite determinar el Gran Año, vale decir, el intervalo a cuyo término el conjunto de los astros, incluidos los planetas, vuelve a encontrarse en la misma posición). El papel eminente del fuego en la cosmología estoica lleva naturalmente a concebir el fin del mundo actual como una "ignificación total" (*ekpyrosis*/ἐκπύρωσις: se lo traduce casi siempre por "conflagración", pero esta palabra evoca una catástrofe súbita y espectacular, una suerte de "Gran Estallido", y esas connotaciones no parecen legítimas). La materia del mundo se resuelve entonces en su principio activo y divino; el organismo cósmico se recoge en su alma y vuelve a su fuente en la pureza de su sabiduría, a la espera de que se reanude el ciclo por la génesis de un nuevo *kosmos*/κόσμος. Ese ritmo de contracción y de expansión, en esta singular intuición cosmoteológica, es como la respiración del dios.

Los períodos acósmicos del ciclo, donde queda abolida toda diferenciación interna, sólo pueden ser rigurosamente idénticos entre sí: el mundo se resuelve en el mismo estado del que había salido. Una consecuencia, inevitable en ciertas condiciones y que la mayor parte de los estoicos aceptaba, aunque con variantes de gran interés, es la doctrina del Eterno Retorno: cada secuencia cósmica es la estricta repetición de todas las otras; en efecto, actualiza las virtualidades contenidas en la fase acósmica que la precede (las "razones seminales" o "germinales", *logoi spermatikoi*/λόγοι σπερματικοί) y éstas son las mismas en la que sigue. Como lo había pensado ya cierto número de filósofos, la multitud de los seres y la serie de acontecimientos que constituyen nuestro mundo se reproduce, pues, en forma idéntica, en todas las fases cósmicas: yo escribí ya este capítulo en otro mundo, con exactamente las mismas letras y las mismas palabras y volveré a escribirlo de nuevo un número infinito de veces. Esta idea extraña y poderosa suscita dificultades metafísicas cruciales: si un mundo tiene exactamente el mismo contenido que otro, ¿en qué se diferencia de ese otro? No basta con decir que uno es el que precede y el otro es el que sigue, puesto que si los acontecimientos que allí se desarrollan son absolutamente

indiscernibles, el mismo suceso será anterior a sí mismo y posterior a sí mismo. Puede ser que algunos estoicos, en particular Crisipo, hayan asumido hasta sus últimas consecuencias esta concepción cíclica del tiempo, que implica también enseñanzas morales en perfecta consonancia con la sabiduría estoica: no imaginemos lo que podríamos hacer o lo que habríamos podido hacer "en otra vida"; otra vida sería la misma vida y no hay nada nuevo bajo un sol que tampoco es nuevo.

Para pensar en su aspecto técnico la continuidad y la cohesión internas de nuestro mundo, garantizadas por la presencia omnipresente e inmanente del principio activo y de sus expresiones físicas, el fuego y el soplo ígneo del *pneuma*, los estoicos elaboraron un fino análisis diferencial de las formas de la mezcla, que recuerda en muchos aspectos la distinción entre la mezcla física y la combinación química. Su rechazo del atomismo no sólo les permite concebir mezclas cuyas propiedades son definitivamente irreductibles a las de sus componentes, sino también mezclas por completo homogéneas, que no se pueden dividir sin recuperar, en cualquier etapa de la división, la totalidad de sus constituyentes con sus propiedades iniciales, aun cuando estén al comienzo en proporción muy desigual: una sola gota de vino se disuelve en el mar y cada gota del mar contiene vino. Esta noción de la "mezcla total" (*krasis di'holou*) va acompañada de otra paradoja, ante la cual los estoicos no retroceden en absoluto: dos cuerpos pueden ocupar el mismo lugar; puesto que se compenetran integralmente, ninguna parte de uno de ellos debe retirarse para hacer lugar a alguna parte del otro.

En la mezcla cosmogenética fundamental que es el *pneuma*, en particular, y por consiguiente en todas las partes del mundo penetradas e informadas por él, el componente caliente del fuego conserva su movimiento característico de expansión y el componente frío del aire, su movimiento característico de contracción. El gran ritmo de expansión y de contracción que escande los episodios cósmicos vuelve así a encontrarse, miniaturizado de algún modo, en una oscilación casi instantánea, que anima en sordina a todos los cuerpos y que asegura su cohesión. Este movimiento se llama "tensión", *tonos*, una palabra tomada en préstamo del vocabulario de la armonía y de las cuerdas vibrantes, y que ha dado nuestro "tono" muscular, psicológico o moral. El principio tónico según las regiones de la realidad física: se llama *hexis*/ἕξις ("porte" o "actitud") en los sólidos inanimados, *physis*/φύσις ("crecimiento") en los vegetales, *psyche*/ψυχή ("alma") en los animales; pero tiene siempre, en diverso grado, la función de asegurar el dinamismo secreto que unifica todos los cuerpos en el mundo y para comenzar ese gran cuerpo viviente que es el mundo mismo. Es de admirar la seguridad del toque con que el estoicismo, que puede definirse en forma

aceptable, en particular en virtud de su ética, como una filosofía de la razón tónica o, si se quiere, de la razón en tensión, supo inscribir esta noción tan original en el corazón mismo de su concepción de la naturaleza.

La unidad y la cohesión dinámica del mundo tienen también un aspecto diacrónico, sin duda más conocido: es la famosa teoría del destino, que figura en el trasfondo de tantas expresiones comunes o perezosas del fatalismo "estoico": "era su destino" recibir una teja en la cabeza, morir joven; los primeros estoicos habían comparado al hombre con un perro atado a una carreta; la sigue, le guste o no. Séneca tradujo esta imagen familiar en términos más nobles: "Los destinos conducen al que consiente, arrastran al que no quiere" (*Carta a Lucilio* 107, 11). ¿Qué le queda a nuestra libertad, salvo someterse de buen grado a la necesidad, so pena de experimentar el dolor de la coacción?

Para abordar la física del destino, se puede tomar el rodeo de este problema ético. La idea de que todo está escrito, "como sobre una partitura", según una expresión familiar, puede llevar a la paradoja del Argumento Perezoso: "Si es tu destino curarte de esta enfermedad, curarás de ella, hagas venir al médico o no; y si es tu destino no recuperarte, no te recuperarás, hagas venir al médico o no; en estas condiciones, es más económico y menos fatigoso no hacerlo venir". A esto, Crisipo responde: si tu destino es curarte, no te curarás por lo que hagas o dejes de hacer, pues tu curación dependerá del remedio que te dé el médico; y si tu destino es morir, no morirás por lo que hagas o dejes de hacer, pues tu muerte será consecuencia de haber dejado tu enfermedad sin tratamiento. Los resultados posibles no son independientes de las vías causales que a ellos conducen; son "cofatales" con éstas. La mayoría de los sucesos son de esta índole compleja: no tienen una causa única, sino que dependen de una conjunción de causas concurrentes.

Las causas son aquello por cuya acción se produce algo; que un suceso se produzca sin causa es tan imposible como la aparición de algo ex nihilo, a partir de nada; que una misma causa o combinación de causas pueda tener efectos diferentes no es menos imposible, y por la misma razón. Pero en la producción de un acontecimiento dado intervienen causas de diversos tipos, que el ingenio de los estoicos no dejó de inventariar y de distinguir, con riesgo de volver ridículo a su "enjambre de causas": causas "perfectas" y "principales", causas "preliminares" y "coadyuvantes" (para simplificar algo las cosas), cuyos criterios de diferenciación atienden en esencia a la relación cronológica que tienen con el efecto, ya sea que desencadenen su producción sin actuar ya largo tiempo sobre el efecto producido,

o bien, por el contrario, que controlen e informen su desenvolvimiento durante todo el tiempo en que éste se efectúa. El ejemplo célebre del cilindro de Crisipo aclara bien a qué se refiere: un empujón desencadena el movimiento del cilindro, que sigue rodando sin que se lo siga empujando; pero si rueda durante todo el tiempo en que se mueve y cada vez que un empujón lo hace moverse, es en razón de su propia naturaleza, de su forma de cilindro, de la capacidad de rodar de una cierta manera que ésta implica (de su *volubilitas*, en el latín de Cicerón, cuyo tratado *Del destino* es una fuente esencial sobre este punto). En tanto que no se mueva de algún modo que no sea esta manera determinada, y no de otra, su forma propia es la causa principal de su rotación; el impulso ejercido sobre él desde el exterior es la causa preliminar de su puesta en movimiento, no influye en la naturaleza rotatoria de ese movimiento.

En las formulaciones de la teoría más atentas a su aspecto ético, se precisa que "todas las cosas se producen fatalmente por causas antecedentes" y que ese texto tiene por función primordial excluir que se produzcan "por causas perfectas y principales". Para seguir con la metáfora del cilindro, es evidente que podría objetarse que la forma del cilindro no nació de la nada: ella misma es efecto de causas antecedentes que dieron esa forma a la materia que lo constituye. Según esta analogía, el destino se reduciría al tejido sin costuras de la sucesión infinita de las causas y de su acción conjunta, cualquiera sea el tipo de contribuciones que aporten a sus efectos. Pero el cilindro es también una cosa que no es reductible a la suma de los martillazos o los hachazos que le dieron forma: una vez recibida por la materia, esa forma perdura, al menos por un tiempo, y su eficacia propia no se disuelve en el océano de causas que actúan sobre él. Se lo empuja, se lo tira, pero a todo esto reacciona como el cilindro que es. Esto hace de él, para terminar, una imagen aproximada del agente moral.

4. La ética estoica

Conocemos por Diógenes Laercio (VII, 84) el plan de la ética estoica según Crisipo. Contenía los siguientes capítulos, que quizás no se situaban en el mismo nivel de la división: el impulso o tendencia (*horme*/ὁρμή); los bienes y los males; las pasiones; la virtud; el fin (*telos*/τέλος, expresión abreviada para designar el "fin de los bienes" o el "soberano bien", el bien deseado por sí mismo y en razón del cual se desea todo el resto de los bienes); el valor primario ("valor" traduce *axia*/ἀξία, pero mal: como se verá, la *axia* es, en efecto, distinta de la virtud, que en nuestro sentido sería el "valor primario" del estoicismo; es la cualidad de "lo que vale la pena", de

lo que tiene "un cierto valor") y las acciones; las cosas que hay que hacer o que nos incumben (*kathekonta*/καθήκοντα: si se lo quiere traducir por una sola palabra, "oficio", inspirada en Cicerón, parece preferible a la demasiado kantiana "deber"); los preceptos, positivos y negativos, de la moral aplicada.

Después de lo que acabamos de decir, nos sorprende una laguna en este plan: no se menciona a la libertad, a la necesidad, a la responsabilidad moral, ni a su compatiblidad con la teoría del destino; no obstante, los estoicos sabían bien que, a los ojos de muchos, la estricta determinación de todos los acontecimientos por el destino, comprendidos los que llamamos nuestras acciones, implica el riesgo de despojar de toda significación a las nociones morales y jurídicas de evaluación positiva y negativa, de bien y de mal, de virtud y de falta, de recompensa y de castigo, de elogio y de vituperio. Es posible que hayan considerado a esta cuestión como previa a toda ética posible, más que como un capítulo de la ética misma y que pensaran que el tratamiento que le dieron en la física levantaba la hipoteca en forma satisfactoria.

Para conferir un mínimo de sentido a la responsabilidad moral, no es necesario que nuestras acciones carezcan de causas, ni mucho menos que tengan causas exteriores a nosotros e independientes de nosotros (como cuando alguien me empuja contra mi vecino y yo le piso los pies); es necesario que sean en verdad nuestras acciones, es decir, que nosotros seamos su causa. Sin duda, no somos la totalidad de las causas: no menos que las demás cosas, nuestras decisiones no nacen de la nada; las desencadenan impresiones provenientes del exterior y que tienen como particularidad, en relación con las impresiones sensibles del tipo ordinario, no presentarnos las cosas como blancas o negras, frías o calientes, sino como "para tomar" o "para rechazar"; esto explica por qué no sólo suscitan creencias ("esto es bueno para tomar") sino también acciones ("lo tomo"). Pero no las provocan en forma inmediata ni automática: al igual que la génesis de la creencia, la de la acción supone un momento de asentimiento, que "depende de nosotros", no en el sentido de que podríamos prestarlo o negarlo de manera arbitraria y sin ninguna razón, sino en el sentido de que prestarlo o negarlo depende de nuestra naturaleza, de nuestro carácter y, en particular, de nuestro carácter moral, de nuestro sistema de valores, de la persona moral que somos en forma perdurable. Esta personalidad moral, que corresponde al cilindro de Crisipo, es la que determina la cualidad de nuestros actos y nos convierte en sus causas principales, es decir, en agentes responsables. Un hombre, después de todo, tiene todavía bastante más consistencia ontológica que un cilindro y el destino, bajo su aspecto providencial, es lo que le ha dado

su razón y su poder de consentir, y, por consiguiente, su capacidad de desempeñar, en el gran concierto de las causas, su papel del lado de las causas y no sólo del lado de los efectos. Que nuestra personalidad moral sea ella misma resultado de nuestra historia, de nuestra educación, de los hábitos que hayamos adquirido, no nos exime de nuestra responsabilidad, que no puede ser ni total ni nula (los estoicos apreciarían bastante, sin duda, nuestro concepto de "responsabilidad atenuada"); sólo sería nula en un hombre despojado de su razón, es decir, de su humanidad misma.

Volvamos ahora al mapa del lugar ético, tal como lo hemos reproducido con anterioridad. Su lógica no resulta visible a simple vista. Parecería que se puede distinguir allí un doble movimiento, que sube y desciende. Un movimiento de abajo hacia arriba lleva del análisis psicológico de los "impulsos", que son la base de nuestras acciones, hacia los "valores" (en nuestro sentido del término) que orientan esas acciones en forma positiva o negativa (el bien y el mal), hacia las perturbaciones que pueden afectarlas (las pasiones), hasta la perfección de la que es capaz el agente (la virtud) y, por último, a su fin último (el *telos*). Un movimiento de arriba hacia abajo, a continuación, conduce a las expresiones supremas de la moralidad a sus diversas especificaciones concretas (los *kathekonta*) y su pedagogía (los preceptos y los consejos). Por comodidad, se partirá aquí de la determinación estoica del fin último de la razón práctica; luego nos remontaremos a sus raíces en las tendencias naturales y, para terminar, nos interrogaremos sobre las modalidades del pasaje de la naturaleza a la razón y que permite reunirlas en una ética que pretende ser más auténticamente naturalista que la Epicuro y más íntegramente racionalista que la de Aristóteles.

Al igual que todas las escuelas de su tiempo, el estoicismo admite como un principio básico que toda acción humana se orienta, en última instancia, por un principio único, en razón del cual todo lo demás es sólo un medio o un fin parcial, que se busca en tanto medio. Por común acuerdo, que, como es natural, puede coexistir con los más profundos desacuerdos respecto de su contenido exacto, este fin último se denomina *eudaimonia*/ εὐδαιμονία, la "felicidad" o, más literalmente, la "buena fortuna" de aquel que es "afortunado", no porque lo favorezca una oportunidad azarosa, sino porque "vive bien" (en el sentido en que se diría que alguien "ejecuta bien" la música), porque realiza en plenitud y objetivamente su humanidad y su individualidad. Para saber cómo alcanzar con seguridad la *eudaimonia*, cosa que las diversas escuelas se jactan de hacer cada una a su manera, es necesario saber con mayor precisión en qué consiste; así, cada escuela se caracteriza y se diferencia por la fórmula particular que da del *telos*.

En lo que concierne al estoicismo, la fórmula del *telos* no es única; fue experimentando una evolución compleja, a lo largo de todas las aclaraciones y las justificaciones que fueron necesarias para hacer que se la comprendiera y para responder a las objeciones. Para atenernos a la fama de rigor y de austeridad de la moral estoica, y a la simetría fácil que estamos tentados de instituir entre ésta y la moral epicúrea del placer, se podría creer que identifica siempre, bajo una forma u otra, el *telos* con la virtud. En absoluto: los estoicos sostenían con obstinación que la virtud basta para la felicidad, que sólo tiene necesidad de los bienes adicionales que le hacen de "cortejo", según la expresión de Aristóteles, pero no la confunden con la felicidad, de la cual es, al mismo tiempo, constitutiva y generadora.

Las fuentes nos transmiten la fórmula del *telos* para Zenón, y esto sin duda no se debe a un puro azar, bajo dos formas diferentes. Según la más corta, Zenón definió el fin supremo como "vivir de acuerdo" (*homologoumenos zen*/ὁμολογουμένως ζῆν). Esta fórmula tiene un aire a trunco: ¿de acuerdo con qué? El contexto de la cita, sin embargo, muestra que tiene un sentido completo, que la etimología aclara: vivir *homo-logou-menos* es vivir en conformidad con una razón (*logos*: una ley racional) única y unísona. La justificación de la fórmula, que se encuentra también en el contexto, confirma que el *telos* engendra la felicidad y muestra a qué se opone: "los que viven de manera conflictiva (*makhoumenos*) son infelices".

No obstante, el conflicto interior no debe concebirse, de conformidad con el modelo platónico, como una lucha desordenada entre partes diversas, la racional y la irracional, del alma; de igual modo, la ausencia de conflicto interno no es la mera instauración de un orden jerárquico entre esas partes, bajo la autoridad de la razón. Por motivos a un tiempo psicológicos y morales, Crisipo y, con él, los estoicos más consecuentes adoptaban una concepción "monista" del alma: su principio directriz, el *hegemonikon*/ἡγεμονικόν (el "conductor", el "jefe" o el "comandante"), está en sí mismo afectado en lo psicológico y comprometido en lo moral por las pasiones, que son a la vez errores de juicio (los consentimientos injustificados dados a impresiones engañosas sobre lo que es bueno y malo) e impulsos excesivos (las tendencias precipitadas a actuar en función de esas impresiones engañosas). La impresión de un conflicto entre facultades independientes sólo proviene de la rápida fluctuación del *hegemonikon* entre dos pulsiones opuestas. Sin embargo, esta teoría de las pasiones, descripta con frecuencia como un "intelectualismo" no significa en absoluto que baste con dirigir buenas palabras al apasionado para curarlo de su pasión: muy por el contrario, puesto que es su misma razón la infectada y pervertida por la pasión. Los estoicos habían observado, con mucha perspicacia, que el apasionado, en cierto modo,

consiente en su propia pasión, aun cuando sea dolorosa; está de acuerdo con experimentarla; también es justo considerarlo responsable de ellas y no dejar que le sirvan de excusa por sus delitos o sus locuras. Por esto, la terapéutica de las pasiones no consiste en moderarlas y canalizar su energía en beneficio de una razón que éstas han dejado intacta, sino en extirparlas por completo, de manera de purificar a la razón de la perversión intrínseca que le han infligido.

La segunda versión que nos ha llegado de la fórmula del *telos* de Zenón da al adverbio *homologoumenos* el complemento que, a primera vista, tanto en griego como en la traducción "de acuerdo", parecía que le faltaba. Este complemento es "de acuerdo con la naturaleza (*tei physei*). De hecho, la historia es un poco más complicada. Según Estobeo, el compilador tardío que nos transmitió la fórmula breve fue Cleantes, el sucesor de Zenón, quien tomó la iniciativa de completar así la fórmula de su maestro; pero, según Diógenes Laercio (VII, 87), Zenón mismo "había sido el primero en decir, en su tratado *De la naturaleza del hombre*, que el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza". En modo alguno es imposible que Zenón haya utilizado las dos fórmulas, por considerar que la más larga sólo volvía explícito el sentido de la más breve; esto resulta tanto más verosímil por cuanto, si se toma en cuenta el título del tratado en que propone la fórmula más larga, debía de entender por "naturaleza" la naturaleza propia del hombre, vale decir, la racionalidad. No obstante, no es esta la interpretación que le daba Cleantes, espíritu imbuido de religiosidad cósmica: para él, la "naturaleza" con la cual se trata de estar "de acuerdo" es la naturaleza común, la del universo en su conjunto. Crisipo habría de eliminar desde el vamos esta falsa disputa entre sus maestros, al decir, simplemente, que la naturaleza de acuerdo con la cual es necesario vivir era a la vez la naturaleza del todo y la naturaleza particular del hombre, porque al fin y al cabo es la misma, tanto la de un gran viviente racional, el todo, como la de la parte viviente de ese todo, donde está presente una "chispa" de la razón del todo.

La gran apuesta de la ética estoica es haber pensado que era posible, de este modo, proporcionar un fundamento naturalista a una ética que parece ejercer, a primera vista, una coacción terriblemente represiva, una suerte de "tiranía del logos", sobre las tendencias naturales del hombre y el libre juego de sus pasiones. ¿Cómo identificar la vida según la naturaleza y la vida según la razón, cuya diferencia parece notoria, por el simple hecho de que el hombre no es siempre racional, ni de inmediato racional? Para ver cómo los estoicos intentaron ganar esta apuesta, conviene referirse a la teoría del "impulso", que es el primer capítulo del plan de la ética según Crisipo, y al análisis que se hace de las tendencias primeras del ser viviente

desde el comienzo de la mayoría de las exposiciones clásicas de la ética estoica (el libro III del *De los fines* de Cicerón, el libro VII de Diógenes Laercio). Si no hemos comenzado nuestra exposición de la misma manera, es porque no es seguro que Zenón no haya procedido de la misma manera; puede ser que sus discípulos hayan experimentado la necesidad de explicar cómo el hombre puede alcanzar el fin que Zenón se había limitado a asignarle. También tenían necesidad de replicar con buenos fundamentos a Epicuro, cuyo hedonismo había buscado sus justificativos en el comportamiento instintivo de los niños y de los animales recién nacidos, esos seres vivos "espejo" de una naturaleza no pervertida todavía por los artificios represivos de la sociedad: ¿no se advierte, a simple vista, que buscan el placer y huyen del dolor?

Los estoicos no vacilan en seguir a los epicúreos en este terreno e intentan combatirlos allí, no sin buenos argumentos. ¿Es el placer, en tanto tal, lo que el ser viviente busca desde su nacimiento? ¿O bien es su propia conservación y su propio desarrollo, y todo cuanto lo asegura? La observación muestra que, si bien la mayor parte del tiempo los actos que contribuyen a esos fines van acompañados de placer como efecto secundario, el ser viviente también efectúa los que no lo incluyen e incluso los que acarrean esfuerzo y dolor. La lógica de la providencia natural va en el mismo sentido: la naturaleza no podría, sin contradicción, haber dado nacimiento a seres vivos, para que sean ajenos o indiferentes a su propia conservación; no puede menos que haberlos hecho "familiares" a sí mismos, "apropiados" a sí mismos, capaces de distinguir por instinto lo que les es propio y apropiado de lo que les es ajeno y perjudicial. Todas estas expresiones intentan sacar provecho del término técnico *oikeiosis*/οἰκείωσις, que designa en sentido propio la acción ejercida por la naturaleza sobre su producto, es decir, la acción de volverlo *oikeoion*/οἰκεῖον (es decir, propio, familiar, pariente) de sí mismo; esta noción podría traducirse más libremente diciendo que el ser viviente tiene, por naturaleza, un "cuidado de sí", un "apego" fundamental hacia sí mismo. Este apego práctico, que inspira los comportamientos instintivos, no podría existir, según los estoicos, si el viviente no tuviera, desde el nacimiento, una suerte de "consciencia" de su propia constitución, de su cuerpo y de las partes de su cuerpo, y del uso que puede o podría hacer de ellos. En verdad, no se enseña a un niño a sostener un objeto, ni a caminar, ni siquiera a hablar, del modo como se le enseña más tarde a leer, a escribir o a contar.

Los textos más completos sobre esta teoría precisan que el ser viviente es afecto "a sí mismo y a su propia constitución [*systasis*/σύστασις]". Esta precisión tiene por función, entre otras, la de preparar una ampliación

de la noción de *oikeios* más allá de los límites de una pura relación con el propio ser. La "constitución" del ser viviente es el conjunto de sus partes y su modo de organización. Ahora bien, el ser viviente se reproduce; proyecta fuera de sí partes de sí mismo, que dan nacimiento a "retoños". El afecto instintivo que todo animal siente por sus retoños, los cuidados que les presta, son una extensión del afecto que experimenta por sí mismo y del cuidado que se presta a sí mismo. Según Plutarco, Crisipo repetía "hasta aburrir al lector, en todos sus libros de física y de moral, que desde el nacimiento somos apropiados para nosotros mismos, para las partes que nos constituyen y para nuestros propios retoños". Esta insistencia en una fórmula, por otra parte un tanto extraña (¿el animal se apegaría a sus retoños desde su propio nacimiento?), traduce, con seguridad, la preocupación de mostrar que la *oikeiosis* se extiende como una mancha de aceite, que pasa del *ego* al *alter ego* y del presente al futuro. El animal humano está programado para sentirse, por instinto, solidario con los demás, primero en el círculo familiar y luego, por una ampliación concéntrica, con comunidades siempre más vastas en el espacio y en el tiempo; una sociabilidad natural, basada en el primitivo amor por uno mismo, lo liga con los miembros de una misma ciudad, con los de la especie humana, con los miembros, para terminar, de la comunidad de los seres racionales, humanos y divinos.

Pero la *oikeiosis* tiene también otro modo de extenderse como mancha de aceite. Uno de sus primeros efectos es distribuir, en el entorno del ser viviente, valores de uso que se refieren a la contribución positiva o negativa que las cosas exteriores pueden aportar a su conservación; éstas se le aparecen como útiles o perjudiciales, "para tomar" o "para rechazar", con la misma inmediatez instintiva con que él mismo se presenta como "para preservar". Vivir es actuar, pero actuar es elegir.

¿Cómo pensaron los estoicos que tendrían éxito en cumplir la proeza de basar en estas humildes consideraciones una moral tan altiva como la suya, de elevarse desde el instinto de la nutrición hasta la razón del hombre, desde los valores biológicos que rigen al primero hasta los valores morales que guían a la segunda, de la naturaleza a la sabiduría? Cicerón, en su exposición de la ética estoica, presenta una imagen que resume esta extraordinaria transición, De los fines, III, 23:

> "Del mismo modo en que ocurre a menudo que una persona, que ha sido recomendada a otra, haga más caso de aquel a quien fue recomendado que de aquel por quien lo ha sido, así también no hay por qué asombrarse de que seamos recomendados primero hacia la sabiduría por las tendencias iniciales de la naturaleza, y que luego la sabiduría misma se nos vuelva más querida que las cosas a partir de las cuales hemos llegado hasta ella".

Para explicar esta metáfora de la carta de recomendación, conviene citar *in extenso*, pese a su longitud, la importante página que describe en forma directa el proceso que tiene por objeto ilustrar (III, 22).

"[De estos primeros principios de la naturaleza] sigue una primera división, que es esta: los estoicos llaman "valioso" [*aestimabile*, en griego *axian ekhon*] —llamémoslo así, como creo que se puede— a lo que es por sí mismo conforme a la naturaleza o bien es capaz de producir una cosa tal, lo que lo hace digno de ser seleccionado, precisamente en razón de que posee una suerte de peso digno de esta evaluación positiva que ellos llaman *axia*; lo que le es contrario es sin valor [*inaestimabile*]. Una vez establecidos estos principios, según los cuales las cosas conformes a la naturaleza son para tomar [*sumenda*] y sus contrarias para rechazar [*rejicienda*], el primer "oficio" (llamo así al *kathekon*) que incumbe al ser viviente es conservarse en su estado natural: el segundo es tomar posesión de lo que es conforme a la naturaleza y rechazar todo lo que es contrario a ella. Una vez revelada la selección y su contrario, el rechazo, viene ahora la selección ligada al "oficio", luego esta selección se perpetúa y llega finalmente a ser constante y en pleno acuerdo con la naturaleza. Cuando así lo está, comienza a estar presente y a dejarse comprender aquello que verdaderamente se puede llamar el bien.

"En efecto, la apropiación primera del hombre lo liga a las cosas que son conformes a la naturaleza. Pero, desde que ha adquirido la comprensión o, más bien, la noción (lo que ellos llaman la *ennoia*/ἔννοια), y que ha percibido el orden y, si puedo decirlo, la concordia de las cosas por hacer, atribuye a esta concordia mucho más valor que a todo lo que había querido hasta entonces; y, por el desarrollo de su conocimiento y de su razón, llega en conclusión a establecer que en esto reside ese soberano bien del hombre que por sí mismo debe alabarse y buscarse [*expetendum*]. Puesto que este bien reside en lo que los estoicos llaman *homologia*/ὁμολογία y que yo llamaré, si les parece, "acuerdo" [*convenientia*] —porque en esto, pues, se encuentra el bien con el que todas las cosas deben relacionarse, las acciones virtuosas [*honeste facta*] y la virtud [*honestum*] misma, únicas cosas que deben situarse entre los bienes, son la sola cosa que, aun cuando aparezca más tarde, debe de buscarse [*expetendum*] por su propio poder y su propia dignidad, mientras que ninguna de las cosas que son las primeras cosas naturales debe de buscarse por sí misma. Pero, puesto que las cosas que he llamado "oficios" tienen su punto de partida en los principios de la naturaleza, es necesario que aquéllos se reflejen en éstos, de suerte que se podría decir justamente que todos los "oficios" se refieren a que nosotros obtenemos las cosas primeras según la naturaleza y que, por lo tanto, no es allí que reside el soberano bien, puesto que la acción virtuosa no reside en las apropiaciones primeras de la naturaleza; en efecto, resulta de ella y aparece más tarde, como he dicho. No obstante, también es conforme a la naturalezay nos incita, con mucho más fuerza que todo lo que la precede para buscarla.

"Pero a partir de allí, es necesario disipar de inmediato el error que sería creer que la consecuencia es que hay dos bienes soberanos. En efecto, si alguien se propusiera dar en el blanco con una lanza o una flecha, eso que llamamos el soberano bien correspondería para él a eso: hacer todo lo posible para dar en el blanco. En una analogía de este género, debe hacer todo para lograrlo y, por lo tanto, que haga todo para lograr lo que se había propuesto sería, de algún modo, ese bien último, que en la vida llamamos soberano bien; pero que dé en el blanco, es la cosa por seleccionar [*seligendum*], de algún modo, y no la cosa por buscar [*expetendum*]".

Se podría decir, con un vocabulario anacrónicamente hegeliano, que este texto se esfuerza por realizar una verdadera *Aufhebung* y mostrar cómo, en la génesis del agente humano adulto, un sistema de valores vitales, instituido por la naturaleza, queda atrás, se suprime y se conserva en un sistema de valores morales sancionado por la razón. El vocabulario estoico tiene incluso la ventaja, como ya se ha señalado, de no utilizar el género común, la mayor parte del tiempo, para designar a los "valores" que dominan en el punto de partida y los que dominan en el punto de llegada: las cosas conformes a la naturaleza tienen una *axia*, un cierto grado de valor que permite comparaciones; el verdadero bien tiene un precio incomparablemente e inconmensurablemente superior, porque es, podría decirse, de otro orden. La distinción de estos dos órdenes se expresa muy bien, además, en el empleo de dos verbos diferentes para designar la actitud que dictan los valores propios de cada uno de ellos. Las cosas conformes a la naturaleza son "para seleccionar" (*seligenda*), es decir, para elegir con preferencia a su ausencia o a su contrario, bajo reserva, evidentemente, de que se pueda elegir y que, por otra parte, todas las cosas sean iguales. El bien verdadero es "para buscar" (*expetendum*), no con preferencia a otra cosa, ni bajo condiciones, sino por sí mismo y sin condiciones.

El gran hallazgo que permite a los estoicos realizar el pasaje de un orden a otro no es aquí la mutación del progreso cuantitativo en salto cualitativo (que desempeñará su papel, como veremos, en otros aspectos de la ética estoica), sino el desplazamiento del acento entre la materia y la forma del comportamiento intencional. En las primeras etapas de su desarrollo, este comportamiento se orienta por lo que es favorable o perjudicial para la conservación y el desarrollo del agente, en tanto ser viviente, cosa que constituye su fin; el alimento, la bebida, el abrigo. Lo que cuenta es obtener efectivamente estas cosas exteriores: una búsqueda infructuosa, una defensa ineficaz, son frustraciones para el agente. Pero, a medida que la actividad selectiva se fija y se organiza, su forma, es decir, su regularidad, su coherencia racional, logra en forma progresiva la primacía sobre su contenido. En cierto sentido, nada cambia en el comportamiento exterior del agente: como en el pasado, sigue "seleccionando" en sentido positivo y negativo lo que es conforme y lo que es contrario a su naturaleza; la forma de su actividad de selección tiene siempre necesidad de una materia sobre la cual ejercerse. Pero todo cambia en el sistema de valores que rige su comportamiento: se da cuenta de que el único bien que vale la pena buscar es un bien cuya búsqueda no pudiera frustrarse por un fracaso exterior. El lugar donde reside este bien es la manera de actuar, el estilo de la acción, si así puede decirse, no su objeto. A fin de cuentas, la manera de buscar para tomar vale

más que lo que se toma; por esto, si ocurre que no se toma nada, por alguna causa independiente de nuestra voluntad, como se dice (un golpe de viento que desvía la flecha perfectamente lanzada), poco importa: si no deseamos ninguna otra cosa que lo que depende de nosotros, es decir, hacer todo por alcanzar lo que no depende de nosotros lograr, no podremos sentirnos frustrados por no haberlo alcanzado.

La dinámica de lo que hemos intentado describir hasta ahora se sedimenta en una clasificación estática que, según un tipo de división tripartita frecuente entre los estoicos, pone aparte los bienes, los males y las cosas que no son ni bienes ni males. Cuando quería distinguir con claridad lo que nosotros llamaríamos los valores propiamente morales y lo que él mismo llamaría la *axia*, el valor no moral de las cosas conformes a la naturaleza, Zenón había reservado la apelación legítima de bien y de mal a la perfección moral y a su contrario, a la virtud y al vicio. Todo lo que no sea virtud ni vicio debe considerarse, respecto de lo moral, como "indiferente". No es necesario tomarlo en cuenta cuando se quiere evaluar moralmente las cosas: las cosas conformes a la naturaleza, como la salud, la riqueza, la fuerza, el poder, que por lo común se consideran bienes, no son bienes verdaderos; se puede ser feliz (al menos "objetivamente") sin ellos y desdichado con ellos; se puede hacer mal uso de ellos. Mucho menos se puede tomar en consideración lo que es moralmente indiferente cuando se quiere evaluar el carácter moral de los demás o el propio. La especificidad del juicio moral hace a los estoicos dignos de admiración por la avaricia de su respeto: ningún respeto les merece la riqueza, ni el poder, ni la fuerza, ni la inteligencia, ni la juventud, ni la salud, ni siquiera la vida, ni mucho menos sus contrarios, ni en sí mismos ni en los demás.

Sin embargo, las cosas moralmente indiferentes sólo lo son en el aspecto moral. En el interior de la clase que constituyen, los valores naturales introducen una nueva división tripartita. Las cosas conformes a la naturaleza, en razón de su valor de selección, que coexiste con su grado cero de valor moral, pueden ser llamadas "preferibles" (*proegmena*); es objetivamente legítimo preferirlas a su privación, a condición de estar dispuesto a reconocerlo en las circunstancias en que nos priven de ellas el juego natural de las causas y la razón providencial del destino. De igual modo y en forma simétrica, las cosas contrarias a la naturaleza son de tal índole que es preferible esta exento de ellas (*apoproegmena*). Entre las dos, una clase por completo neutra agrupa las cosas que son indiferentes, tanto en el aspecto moral como en el natural, tal como tener un número par o impar de cabellos.

La supervivencia de esta teoría sutil, en el interior mismo de la escuela estoica, fue amenazada por incomprensiones que permiten medir su originalidad y su novedad. Un discípulo de Zenón, Aristón de Quíos, definió al *telos* con la siguiente fórmula: "Vivir en una disposición de perfecta indiferencia respecto de lo que no es ni la virtud ni el vicio, sin reconocer la menor desviación en el interior de esta clase de cosas, sino tratarlas a todas exactamente de la misma manera"; esto equivale a identificar las cosas indiferentes en el aspecto moral con las cosas indiferentes en el sentido natural y a suprimir la clase de las cosas que son moralmente indiferentes, pero no lo son naturalmente. Otro discípulo de Zenón, Herilo, distinguía en forma explícita dos fines separados uno del otro, el primero principal y reservado a los sabios, el *telos* propiamente dicho, y el restante subordinado y apenas bueno para los demás, el "subfin" (*hypotelis*/ὑποτελίς); esto vuelve a dar la razón, al menos en parte, a los que decían que en el estoicismo había dos bienes soberanos. El académico Antíoco de Ascalón, preocupado por mostrar que había un acuerdo de fondo entre las grandes escuelas de filosofía, sostenía que era un puro artificio de vocabulario llamar "preferibles" a lo que todos los demás denominaban bienes y pedía que se integrara "lo que es para tomar", con igual derecho de "lo que es para buscar", en un soberano bien ecléctica mente acogedor.

Al resistirse con obstinación a todas estas tentaciones teóricas, el estoicismo procuró preservar un estilo de acción muy particular, que definió por primera vez con gran precisión, pero que habría de reaparecer en muchas otras formas y en muchos otros lugares. De manera paradójica (los adversarios del estoicismo dirían: en forma absurda), lo que el agente busca no es lo que constituye, sin embargo, el objetivo (el blanco del arquero, el *skopos*/σκοπός) de su acción; lo que busca, su *telos*, es la perfección propia con que tiende a ese objetivo, aun cuando no deba alcanzarlo. Se ocupa con la mayor seriedad de su acto, puesto que está lejos de negar todo valor al objetivo que persigue; pone en funcionamiento para lograrlo todos los medios de que dispone; no se trata, de su parte, de una vaga "intención". Pero, en otro nivel de sí mismo, tiene una superior indiferencia por el éxito o el fracaso de sus emprendimientos y está por completo dispuesto a reconocer la mano providencial del destino en los obstáculos que le hacen fracasar en el intento. Hace lo que hace todo el mundo (en este sentido, no es cínico), pero lo hace de un modo diferente al de todo el mundo (en este sentido, logra el mismo resultado que el cínico, es decir, la verdadera satisfacción de lo que en verdad desea). Su acción de efectúa siempre, como diría Epicteto, bajo el régimen de la "cláusula de reserva" (*hypexairesis*/ὑπεξαίρεσις en

griego, *exceptio* en latín), noción que ilustra muy bien una cita de Crisipo, conservada precisamente por Epicteto (*Conversaciones* II, 6, 9):

> "En tanto que el porvenir es incierto para mí, me atengo siempre a lo que esté mejor adaptado para hacerme obtener las cosas conformes a la naturaleza; pues Dios mismo me ha hecho de tal modo que yo las seleccione. Pero si yo supiera que mi destino es ahora estar enfermo, tendría incluso un impulso en dirección de esa enfermedad. De igual modo, en efecto, mi pie, si tuviera alguna inteligencia [de las buenas razones que tengo para franquear este foso cenagoso], tendría un impulso a dejarse cubrir de lodo".

Transpongamos este ejemplo —cosa que resultará, sin duda, más ilustrativa para el lector moderno— al dominio de la acción política. Es conforme a la naturaleza sociable del hombre que quiera vivir, él mismo y los demás, en una sociedad justa y libre, en una humanidad armoniosa; es contrario a esa misma naturaleza que se adapte a la injusticia de un tirano, al imperialismo de una nación. En la época romana, muchos estoicos u hombres influidos por el estoicismo, supieron comprometerse con valor en la lucha contra la injusticia y contra la tiranía, desde Blosio de Cumas, consejero de los Gracos, hasta los miembros heroicos de la oposición senatorial al Imperio. Pero el estoico se anticipa a aplicar la máxima cartesiana de la "moral por provisión": "Procurad siempre venceros [a vosotros mismos] que a la fortuna, y a cambiar[vuestros] deseos antes que el orden del mundo". Si pudiera decir, como el héroe de Sartre, "hay una guerra por hacer y yo la haré", sus compañeros de lucha podrían siempre sospechar que no se interesaría fundamentalmente por ganarla, que se resignaría de antemano a perderla si fuera necesario y que quizás contribuyera un poco a esa derrota por esa misma resignación. A los lentos progresos de la justicia en el mundo, prefiere la admirable estatua que esculpen de sí mismo sus gestos y, si fuera preciso, su suicidio. El estoicismo dibuja así, por primera vez, sin duda con gran pureza, la figura de una ética de la "convicción" y del testimonio, cuyo debate frente a una ética de la "responsabilidad" y de la eficacia todavía no se ha cerrado.

Aún así, la articulación entre la forma y el contenido de la acción permite un intento de dar cuenta, para terminar, de algunas de las dificultades ligadas a la noción estoica de la sabiduría. En una primera aproximación, la figura del sabio representa el ideal moral del estoicismo. Su idealidad, lejos de estar disimulada, está subrayada al máximo: ninguno de los maestros del estoicismo se presenta a sí mismo como un sabio y la doctrina es que, aunque no se pueda decir que nunca han existido sabios, los que merecen ser llamados así (Sócrates, Diógenes el Cínico, por ejemplo) son tan

raros como el Ave Fénix. La perfección absoluta del sabio se nutre de innumerables paradojas: sólo él es feliz, sólo él es libre, sólo él es rey, sólo él es juez; sólo los sabios son entre ellos amigos, parientes, conciudadanos, pues estos atributos son inmerecidos cuando su sujeto no es moralmente perfecto, cuando no posee el conocimiento del bien y del mal. Todo lo que el sabio hace está bien hecho: no sólo posee todas las virtudes, sino que también las ejerce todas en la menor de sus acciones. Para todos los que no son sabios —vale decir, para ti y para mí— el cuadro de esta perfección corre el riesgo de resultar desalentador, al igual que el otro, simétrico, de su propia imperfección. Todos son *phauloi*: la palabra es difícil de traducir (no son con exactitud, o no solamente, "locos" o "insensatos"; mejor sería hablar, en un vocabulario más familiar, de "nulos", de "poca cosa"), pero de todos modos netamente peyorativa. Lo que agrava el caso de los *phauloi* es que, en un sentido al menos, al parecer todos lo son: uno se ahoga tanto a un metro como a cien metros por debajo de la superficie del mar. De igual modo, todas sus faltas son iguales; no pueden excusarse diciendo: "Sí, yo hice esto, pero de todos modos no es tan grave como si hubiera hecho esto otro", pues en esa circunstancia, la cosa que no se debía hacer era precisamente esa que hicieron. No se ha encontrado nada mejor, según parece, para echarle las culpas al mundo.

No obstante, es forzoso constatar que, en el aspecto psicológico e histórico, la idealidad del sabio estoico no ha ejercido una influencia debilitante o inmovilizadora, sino, por el contrario, con mucha frecuencia, una influencia estimulante en lo moral. Si duda, se puede comprender este hecho al comparar las fórmulas estoicas del *telos* con otra que, a partir de una frase célebre del *Teéteto*, se consideraba, hacia fines de la época helenística, como la descripción platónica del soberano bien: "La asimilación a Dios en la medida de lo posible". En cierto sentido, la fórmula platónica es más ambiciosa que la fórmula estoica: se trata de superar en mucho la condición humana, marcada por la caída del alma en el cuerpo y en la temporalidad, pero esta aspiración nostálgica y vertiginosa se encuentra bastante compensada por un matiz de precaución, "en la medida de lo posible". El sabio estoico, en cambio, por perfecto que fuere, sigue siendo un hombre; para empezar, tiene un cuerpo y los autores hacen con gravedad la lista de los reflejos fisiológicos que no domina. El *phaulos*/φαῦλος tiene siempre derecho a decirse que es de misma raza que el sabio; éste representa en su plenitud la razón que es común a los hombres y a los dioses. No tendría sentido proponer al *phaulos* que imitara al sabio "en la medida de lo posible", pues nada en su naturaleza le impide, en principio, llegar a ser él mismo

un sabio. El estoicismo, humilde para los individuos, es en extremo orgulloso para la especie.

Sin duda se puede comprender, a partir de aquí, la última paradoja de la concepción estoica de la sabiduría: a pesar del corte radical que instituye entre los sabios y los no sabios, no vacía en absoluto de sentido la noción de progreso moral (*prokope*/προκοπή) ni convierte en vanas las técnicas de "paranesis" o de educación moral (consejos, amonestaciones, preceptos adaptados a las situaciones individuales, dirección de consciencia) que, pese a las críticas tempranas que esta parte de la ética estoica había suscitado por parte de Aristón de Quíos, ocuparon buena parte de la actividad de los maestros y se extendieron en particular en el estoicismo imperial, por ejemplo en las *Cartas a Lucilio* de Séneca. La clave de esta conciliación debe buscarse en una articulación que ya habíamos señalado en los puntos cruciales de la ética estoica: la articulación de la materia y de la forma de la acción. Una frase de Crisipo contiene lo esencial de la doctrina respecto de este punto:

> "El que progresa [*prokopton*] en la proximidad del punto culminante cumple en plenitud todo lo que le incumbe hacer [todos los *kathekonta*] y no omite nada; sin embargo, su vida no es todavía la vida feliz, sino que la felicidad sobreviene a su vida como un complemento, cuando estas acciones intermediarias [ni virtuosas ni viciosas en sí mismas] adquieren por añadidura la estabilidad, el mantenimiento constante, una suerte de solidificación [*pexis*] muy particular" (*Citado por Estobeo, 5. 906. 18-907, 5 = Long-Sedley 59 I*).

Puesto que "el que progresa", llegado al punto último al que puede llegar en tanto progresa, cumple sin excepción todos los *kathekonta*, es decir, todo lo que hay que hacer, se puede suponer que su progreso, en las etapas anteriores, consistió primero en cumplir algunas, luego cada vez otras más, más tarde casi todas, en pocas palabras, a acumularlas en forma cuantitativa, sin que falte ninguna de las tareas que le asignan las diversas vocaciones inscriptas en su naturaleza, las diversas funciones que le corresponden en el mundo cósmico y en el mundo humano. Bajo este aspecto, el estoicismo puede satisfacer las aspiraciones conformistas: para el que progresa, se trata de cumplir siempre más de esos actos que incumben naturalmente a un ser viviente, a un hijo, a un esposo, a un padre, a un ciudadano, a un hombre. Pero aún así, no será sabio, ni feliz, en tanto esta acumulación cuantitativa no se transmute, como un cemento o una mayonesa que se espesa, en un salto cualitativo. Los *kathekonta*, en el sabio, pasan a ser "acciones rectas", *katorthomata*/κατορθώματα, porque tienen su fuente en la perfección de su disposición interior. La evaluación moral legítima se efectúa sobre el agente, no sobre la acción; por esto, los estoicos dicen de

buen grado que el sabio cometerá a veces, en las circunstancias apropiadas, las acciones más incongruentes. Por esto, el estoicismo pudo atraer a los que ponían por encima de todo lo que habría de llamarse, un poco más tarde, la libertad de los hijos de Dios.

4

El escepticismo y sus variantes

El hilo rojo del escepticismo se desliza, en diversas formas y con diversos nombres, por toda la historia del pensamiento griego. La época helenística, como hemos visto, se abre con Pirrón, que la tradición identifica como el inventor de la actitud escéptica, pero incluso su más ferviente admirador, Timón, no parece haber pensado que aquél era el inventor de todas las piezas. Las formas de escepticismo que se desarrollaron en esta época no son todas tributarias de Pirrón: podrían referirse, perfectamente, a otros modelos diferentes de éste. Por lo tanto, es necesario hablar en plural de la historia de los escepticismos helenísticos y señalar el carácter poco lineal de esta historia, llena de reacciones y de interacciones. Lo que domina la escena en los siglos III a II a. C. es el giro hacia el escepticismo impreso a la Academia platónica, principalmente por obra de Arcesilao (316-241 a. C.) y de Carnéades (214-129 a. C.). En cuanto a la tradición inaugurada por Pirrón y continuada por Timón, fue objeto de controversias desde la antigüedad, como lo atestigua Diógenes Laercio (IX, 115-116): algunos intentaron atribuirle una continuidad sin fisuras, pero los testimonios probatorios, entre otros el de Cicerón, dan fe de que se había perdido en la arena, antes de ser objeto, en el siglo I a. C., de una vigorosa resurrección.

Para ser históricamente exactos, sería necesario reservar el apelativo de "escépticos" a los filósofos de la tradición de Pirrón, los únicos que se llamaron a sí mismos con ese nombre, pero la proximidad de los temas académicos y los de Pirrón, reconocida por los discípulos de éste, autoriza a utilizar esta denominación de manera más amplia. Para evitar equívocos, hablaremos aquí, casi siempre, de los académicos y los pirrónicos.

1. La Academia

De la obra de Platón, fundador de la Academia, puede decirse sin duda que había evolucionado en el sentido de un dogmatismo creciente y quizás, incluso, si se presta algo de fe a los testimonios relativos a sus famosas "doctrinas no escritas", en el sentido de una sistematización cada vez mayor. Estas tendencias se habían afirmado todavía más en la obra de los primeros sucesores de Platón, Espeusipo y Jenócrates. ¿Cómo entender, en esas condiciones, que, después de otros dos escolarcas más oscuros, la

Academia platónica haya sido dirigida, en forma por completo oficial y sin ningún "golpe de estado" interno, por un filósofo de quien Sexto Empírico (*HP* I, 232) pudo decir más tarde que "le parece que tenía muchas cosas en común con los argumentos pirrónicos, de suerte que su tendencia y la nuestra son poco menos que idénticas"?

La cosa parecía lo bastante extraña, ya en la antigüedad, como para despertar diversas sospechas. Algunos pensaron que el platonismo exhibido de manera oficial por Arcesilao no era más que un disfraz, asumido por razones personales, tras el cual se ocultaban a la vez una influencia directa de Pirrón y un virtuosismo técnico tomado de los mejores dialécticos de ese tiempo: sin duda, tal es el sentido del verso, imitado de la descripción homérica de la Quimera, en que el estoico Aristón de Quíos pinta a Arcesilao como una suerte de monstruo filosófico, "Platón por delante, Pirrón por detrás y Diodoro [Cronos] en el medio". Otros invertían los ingredientes de esta mezcla híbrida: preferían suponer que Arcesilao era de hecho un platónico, bajo la máscara de un escéptico: sus argumentos escépticos no serían otra cosa que un medio de probar a sus oyentes y seleccionar entre ellos a los que tuvieran el natural apropiado para recibir, con toda discreción, la enseñanza de las doctrinas platónicas.

De hecho, ninguna de estas construcciones pareció imponerse. Un platónico escéptico no es por fuerza un monstruo: esto se entenderá si se piensa, no sólo en los primeros diálogos de Platón (que sus primeros sucesores casi habían abandonado), en su inspiración socrática y en su método aporético, sino también en lo que queda de ese socratismo en las obras posteriores, en particular en el *Teéteto*, diálogo cuyo tema, la naturaleza de la ciencia, lo hacía muy en especial importante para los filósofos de una época impregnada de teoría del conocimiento. La Academia de Arcesilao, conocida con frecuencia como "Nueva Academia" (o incluso como "Academia Media" por relación con la evolución posterior), podía ubicarse, sin artificio excesivo, en la línea de la Academia tradicional.

Aún así, es necesario comprender por qué esta operación conjunta de reorientación y reinterpretación de la tradición académica se efectuó en el momento y en la forma en que se hizo. La aparición del estoicismo es aquí, sin duda alguna, el elemento motor: el giro escéptico de la Academia responde a la provocación del dogmatismo escéptico, según el mecanismo clásico del arbolito torcido que se endereza atándolo a un tutor en el otro sentido. Arcesilao era unos veinte años más joven que Zenón; como él, había sido alumno del académico Polemón, escolarca desde el 314 al 270 a. C. Había en Zenón algo que le parecía escandaloso y que, como platónico que

era, le indignaba: una pretensión filosófica, para hablar con propiedad, inaudita y profundamente contraria a toda la tradición de modestia epistemológica de la gran filosofía griega. Lo atestigua este texto fundamental de Cicerón (*Acad.* I, 43-46):

> "A Zenón, como sabemos, Arcesilao lo toma como antagonista único, no por obstinación ni por deseo de irritarlo, en mi opinión por lo menos, sino a causa de la obscuridad de los temas que habían llevado a Sócrates a confesar su ignorancia y ya, antes que él, a Demócrito, Anaxágoras, Empédocles y casi todos los antiguos, que dijeron que nada puede ser conocido, ni captado, ni sabido, que los sentidos no tienen alcance, el espíritu carece de fuerza, la vida es breve y que (como dijo Demócrito) la verdad está sumergida en las profundidades, que las opiniones y las convenciones son dueñas de todas las cosas, que nada queda para la verdad, en suma, que dijeron que todas las cosas están rodeadas de tinieblas. Por esto, Arcesilao decía que no hay nada que pueda ser conocido, ni siquiera ese resto que Sócrates se había reservado, cuando dijo que sabía que no sabía nada: tal era para él la noche en que todas las cosas estaban ocultas y donde no había nada que pudiera distinguirse o comprenderse. Por estas razones, según él, nadie debe sostener nada, ni afirmar, ni aprobar dando su asentimiento; siempre se debe reprimir la temeridad e impedir que se deslice; pues sería una temeridad insigne aprobar una cosa falsa o desconocida y nada es más vergonzoso que dejar que el asentimiento y la aprobación aventajen al conocimiento y la captación. Arcesilao se comportaba en plena armonía con estas ideas: cuando discutía las opiniones de todo el mundo, disuadía de la suya a la mayoría de la gente, de suerte que, una vez halladas, sobre el mismo tema, razones de igual peso en ambos sentidos, se hacía más fácil suspender el asentimiento de ambas partes. Se llama nueva a esta Academia, pero me parece que es antigua, al menos si se cuenta a Platón como perteneciente a la vieja Academia: puesto que, en los libros de Platón, nada se afirma, se desarrollan muchas discusiones con argumentos en favor y en contra, se llevan a cabo indagaciones sobre todo, nada se dice con seguridad".

En este texto aparecen los principales ingredientes de la actitud de Arcesilao y también sus relaciones recíprocas. Vale la pena, pues, agregarle algunas palabras de comentario.

Arcesilao comienza por oponer al dogmatismo estoico un enunciado, en favor del cual solicita la autoridad de los "antiguos", Sócrates y los principales presocráticos: "no se puede saber nada". Pero es necesario señalar que, aun cuando apela a Sócrates, Arcesilao es más estricto que él: Sócrates decía (o se le hizo decir) que todo lo que sabía es que no sabía nada; Arcesilao ni siquiera quiso reservar al conocimiento este último refugio. Es evidente que esta precaución estaba destinada a evitar una objeción: si se dice que no se puede saber nada, ¿no es contradictorio presentar eso como algo que se sabe? ¿No se cae en una suerte de metadogmatismo en el enunciado mismo con que se pretende negar todo dogmatismo? Esta cuestión fue centro de múltiples debates: los adversarios del escepticismo procuraban, en general, demostrar que los escépticos estaban obligados a adherir a tal metadogmatismo y, con

esto, querían encerrarlos en una contradicción, al menos aparente, o bien mostrar, con más sutileza, que el propio antidogmatismo debía reconocer sus límites. Los escépticos, en contraposición, trataban de eludir esta dificultad al negarse a decir que sabían que no podían saber nada, sin temer a las paradojas suscitadas por esta posición (si no se sabe que no se puede saber nada, ¿hay buenas razones para decir esto antes que lo contrario?). En esta negativa, les parecía que estaba en juego la autenticidad misma de su escepticismo, hasta tal punto que Sexto Empírico, cuando trata de diferenciar la posición pirrónica de la académica, precisamente acusará a la Academia de haber hecho lo que, según el texto de Cicerón, Arcesilao no había querido hacer: esto es, afirmar de modo asertórico que no es posible captar la verdad. Según él, los pirrónicos, lejos de declarar que la verdad es inasequible, se contentaban con "seguir buscándola" y esto es, justamente, lo que los diferencia de los académicos.

Puesto que Zenón es el blanco privilegiado de Arcesilao (así como, sin duda, los estoicos de su propia generación), se puede suponer sin temor a errores que la "captación" de la que todas las cosas se sustraen es idéntica, en el sentido conceptual, a la *katalepsis*/κατάληψις estoica: nada puede ser captado ni conocido, en el sentido en que, según los escépticos, la impresión captadora o cognitiva (*phantasia kataleptike*/φαντασία καταληπτική) solicita el asentimiento justificado del sabio y le procura el conocimiento de lo verdadero. Por este motivo, la consecuencia por deducir de la incaptabilidad (*akatalepsia*/ἀκαταληψία) de todas las cosas es que es necesario suspender (*epechein*/ἐπέχειν, de donde viene el sustantivo *epoche*/ἐποχή) todo asentimiento. Este aspecto del pensamiento de Arcesilao está, por lo tanto, estrechamente ligado con la teoría estoica del conocimiento y del asentimiento, cuyas exigencias utiliza para subvertirla. Zenón había sido el primero en decir que el sabio no puede ni debe tener simples opiniones: si tiene una impresión que no es del tipo cognitivo, debe abstenerse de darle su asentimiento. Por consiguiente, Zenón estaría por completo de acuerdo en que es una "temeridad insigne" aprobar algo falso o desconocido. La estrategia de Arcesilao, en suma, consiste en decirle: si, como has dicho con todo derecho, no aceptas que el sabio, el perfecto hombre racional, sea falible, entonces debes aceptar que suspenda universalmente su asentimiento, en otras palabras, que sea escéptico, puesto que las condiciones que tú mismo impones a un asentimiento legítimo en sentido racional no se cumplen ni pueden cumplirse nunca. El debate se centra, en adelante en la noción estoica de impresión cognitiva y en la posibilidad, para este tipo de impresión, de cumplir el papel de criterio de verdad: como hemos visto en el capítulo precedente, las críticas de Arcesilao habrían llevado

a Zenón a completar su definición de la impresión cognitiva (una impresión que proviene causalmente de alguna cosa existente y la toma como modelo con conformidad exacta) con una cláusula destinada a evitar toda confusión posible entre una impresión verdadera y una impresión falsa: la impresión cognitiva es de tal índole que no podría provenir de una cosa que no fuera esa misma de la que proviene y a la que representa con exactitud. Arcesilao, se dice, aprobó este agregado, pero se ocupó de demostrar, con todo tipo de argumentos, que esta condición tan indispensable no podía cumplirse: en otras palabras, que ninguna impresión verdadera era tal que una impresión falsa no se le pudiera asemejar, con bastante exactitud como para que no fuera imposible, incluso de derecho, distinguir la una de la otra. Para él, el papel que debía cumplir un criterio de verdad se describía con corrección en la teoría estoica, pero nada podía cumplir ese papel.

La práctica filosófica de Arcesilao, nos dice también el texto de Cicerón citado con anterioridad, estaba en armonía con sus ideas. Al igual que Sócrates, no había escrito nada, en todo caso nada que fuera de su propia mano. También como Sócrates, había adoptado un método pedagógico en esencia refutativo: "Los que querían escucharlo no debían plantearle preguntas, sino decir ellos mismos cuáles eran sus opiniones; hecho esto, les hablaba en el sentido contrario, pero sus oyentes defendían entonces sus opiniones, en la medida de sus posibilidades" (Cicerón, *De los fines* II, 2).

A decir verdad, esta manera de utilizar los recursos del virtuosismo dialéctico para argumentar contra toda proposición dada era moneda corriente desde hacía largo tiempo: Protágoras y los sofistas, los dialécticos y los erísticos eran versados en esa habilidad; Aristóteles hizo de ella una capacidad característica del arte dialéctico y los mismos estoicos la practicaron, además de haber elaborado la teoría de su uso legítimo. Sin embargo, este método podía llevarse a la práctica con modalidades y finalidades muy diferentes. Si se trata de determinar con más precisión el espíritu con que lo aplicaba Arcesilao, debe advertirse, en primer lugar, que se invitaba al discípulo a decir cuál era su opinión y no simplemente a proponer una tesis cualquiera para dar al maestro ocasión de una brillante réplica; luego, que el discípulo, una vez que el maestro había argumentado contra esa opinión, tenía total libertad para seguir defendiéndola, si podía. Por lo tanto, no se trataba de que Arcesilao infligiera al discípulo una derrota definitiva, ni tampoco de obligarlo a adoptar la posición que en forma implícita había defendido por las necesidades de la causa; muy por el contrario, el resultado más deseable era que el discípulo se diera cuenta de que existían, "sobre el mismo tema, razones de igual peso en ambos sentidos", cosa que implicaba que, aguijoneado por las excelentes razones que Arcesilao había hecho va-

ler contra su opinión, tenía posibilidades él mismo de encontrar razones no menos excelentes a favor de esa misma opinión. Tomada entonces la distancia necesaria respecto de lo ocurrido en el curso de la discusión, adoptaría la única posición compatible con ese equilibrio de los argumentos opuestos, es decir, la suspensión del asentimiento. De todos modos, el debate sobre el tema seguía abierto: Cicerón precisa que Arcesilao, pese a todo su talento, sólo lograba disuadir de su opinión a "la mayor parte de la gente"; algunos debían de pensar que los argumentos de Arcesilao no bastaban para hacerles cambiar de parecer y, por lo tanto, mantendrían su posición, no sin haber adquirido consciencia de que existían contra ella razones de un peso no despreciable. Este resultado no debía por fuerza desagradar a Arcesilao, pues un dogmático vacilante no es del todo un dogmático; si se cuidaba de permitir que se adivinara qué posición tenía él mismo sobre la cuestión en discusión, e incluso si tenía algún parecer al respecto, era porque ansiaba proporcionar a sus discípulos, como guía, "a la razón antes que a la autoridad" (Cicerón, *Acad.* II, 60).

El texto que nos sirvió de guía para presentar al personaje de Arcesilao termina con la breve exposición de una interpretación escéptica de Platón: se ve aquí que la "nueva" Academia no apelaba sólo a Sócrates, ni sólo a los diálogos "socráticos" de Platón, sino también a todos los libros de este último. Nos puede parecer excesivo que se diga que en esos libros nada se afirma o que no se dice nada seguro. No obstante, se debe recordar que todas las obras de Platón son diálogos, y diálogos en los que Platón mismo no figura entre el número de los interlocutores; ahora bien, es necesario saber que, después de Platón, esta forma de exposición de la filosofía se había abandonado, ya sea a favor de diálogos en los que el autor desempeñaba el papel principal y parecía, por eso mismo, expresar sus propias ideas (forma inaugurada, se dice, por Aristóteles en sus propios diálogos y retomada, en particular, por Cicerón), ya sea a favor de formas no dialogadas (cursos, tratados, cartas); con la distancia, los diálogos de Platón podían muy bien aparecer, por contraste, como obras en que era poco menos que imposible extraer las opiniones personales de Platón. Esta interpretación de los diálogos sólo podía ser alentada, como es natural, por su manera sinuosa y precavida, sus constantes retractaciones y retrocesos, su forma desconcertante de plantear retrospectivamente una duda sobre resultados que se creían adquiridos y de hacer alusión a fundamentos más sólidos para la investigación, a los que habrá que dedicarse "algún otro día".

En cambio, a Arcesilao no se le ocurre apelar a Pirrón, aun cuando es plausible que lo haya oído mencionar; sólo los adversarios malintencionados atribuían a Pirrón influencia sobre Arcesilao, pero Timón, por su parte, no lo

apreciaba para nada. Esto no tiene nada en particular sorprendente: la actitud de Pirrón no tenía los mismos orígenes, ni la misma finalidad, ni las mismas expresiones que la de Arcesilao. Pirrón, como se ha procurado demostrar con anterioridad, era ante todo un moralista aislado, que pensaba que había encontrado un medio absolutamente infalible para ser feliz, al mantenerse apartado de las discusiones teóricas; Arcesilao es un dialéctico cabal y un jefe de escuela responsable, preocupado por salvaguardar la significación auténtica del platonismo contra la arrogancia de los nuevos dogmáticos que poco antes habían hecho su entrada en la escena ateniense. Para él, el *telos*, el soberano bien, es la suspensión misma del juicio, es decir, una actitud intelectual, en la que los pirrónicos sólo veían una condición del verdadero *telos*, que es un estado del alma en su totalidad, la ausencia total de perturbación (*ataraxia*/ἀταραξία). Pirrón vive apartado, trata más bien de librarse de sus admiradores o de desconcertarlos, antes que de unirlos en un grupo de discípulos; Arcesilao está siempre en la brecha, en el corazón de Atenas, donde discute sobre todo y combate contra todos. Tiene necesidad de interlocutores y de adversarios y va a buscarlos si no se le acercan por sí solos; Pirrón sólo pide que se le deje en paz.

La historia de la Nueva Academia después de Arcesilao es de una extrema complejidad. Sin duda se podría, para simplificar las cosas, seguir con la metáfora del arbolito torcido y decir que, después de la vigorosa reacción de Arcesilao contra los estoicos, sus sucesores, si bien nunca dejaron su posición respecto del estoicismo, dejaron en forma progresiva que el tutor se aflojara. He aquí en forma muy breve algunas etapas de esa historia.

Después de algunos intermediarios oscuros, la dirección de la Academia recayó en el muy brillante dialéctico Carnéades, que obtuvo un escandaloso éxito en Roma, después de la famosa embajada de los filósofos atenienses (155 a. C.), cuando pronunció, con veinticuatro horas de intervalo, primero un elogio y luego un vituperio de la justicia. Al igual que Arcesilao, no escribió nada, pero su discípulo Clitómaco recogió por escrito la inmensa colección de sus argumentaciones de todo género, que llegaba a un total de más de cuatrocientos volúmenes. Con todo, el fiel Clitómaco confesaba que nunca había podido comprender con qué estaba de acuerdo su maestro; esto implica, según parece, que no podía estar seguro de que estuviera de acuerdo con algo, ni tampoco, si estaba de acuerdo con algo, podía distinguirlo con claridad de lo que decía por exigencia de sus argumentos dialécticos.

Si Clitómaco tenía dificultad para saber qué pasaba por la cabeza de un maestro al que había frecuentado durante veinticinco años, es evidente que nosotros no tenemos muchas posibilidades de poder hacer mucho más. Un

ejemplo preciso nos mostrará, al menos, por qué es tan difícil. Los pocos textos que hacen aparecer una diferencia entre la posición de Arcesilao y la de Carnéades permiten saber que el segundo, aun cuando conserva la idea de que no existen impresiones cognitivas en el sentido estoico, habría abandonado la consecuencia que de ese hecho deduce Arcesilao, es decir, la necesidad de la suspensión universal del asentimiento. Por lo tanto, Carnéades habría sostenido que el sabio puede perfectamente tener opiniones, es decir, dar su asentimiento a impresiones no cognitivas, por lo menos en ciertas condiciones. Un pasaje de Cicerón (*Acad.* II, 67) presenta esa diferencia en la siguiente forma. Arcesilao estaba de acuerdo con Zenón por haber dicho que era posible que el hombre viviera sin opiniones y que esto no sólo era posible, sino también necesario, para el sabio. Pero utilizaba esta premisa en un razonamiento cuya conclusión se proponía forzar al sabio al escepticismo.

a) Si el sabio concede alguna vez su asentimiento a algo, tendrá a veces opiniones (premisa no estoica, que se apoya en la idea de que, incluso para el sabio, las impresiones cognitivas son indiscernibles de las que no lo son).

b) Pero nunca tendrá opiniones (dogma de Zenón, aprobado por Arcesilao)

c) Por lo tanto, nunca dará su asentimiento a cualquier cosa que fuere (conclusión directamente contraria al dogmatismo estoico: la única actitud racional es la *epoche* generalizada).

Carnéades, nos dice, transformaba a veces este razonamiento mediante otra premisa menor, de la siguiente manera:

a') Si el sabio concede alguna vez su asentimiento a algo, tendrá a veces opiniones.

b') Ahora bien, a veces dará su asentimiento (premisa naturalmente aceptable para un estoico).

c') Por lo tanto, también tendrá opiniones (conclusión directamente contraria al dogma de Zenón admitido por Arcesilao).

El razonamiento de Carnéades no puede interpretarse con facilidad ni como un simple argumento *ad hominem* dirigido contra los estoicos, es decir, como la refutación de un dogma estoico sobre la base de premisas tomadas en préstamo al estoicismo, puesto que la premisa mayor *a)* no es estoica, ni tampoco como un argumento académico en que Carnéades estaría de acuerdo tanto con las premisas como con la conclusión, puesto que la menor *b')* es contraria a la consigna académica de suspensión general del asentimiento.

En estas condiciones, se entiende con facilidad que los compañeros y los sucesores de Carnéades estén divididos respecto de la interpretación de una actitud tan ambigua. Para algunos, en especial Clitómaco (seguido, por lo general, por los comentaristas modernos), el argumento sólo tiene una significación polémica; Carnéades no está de acuerdo con la conclusión: se limita a lanzarla a la discusión. La comparación del argumento de Arcesilao y el de Carnéades, en esta óptica, muestra cómo los dos académicos van de la mano: sobre la base de un mismo rechazo del criterio estoico *a)*, se esfuerzan en poner a los estoicos en un brete, al obligarlos a reconocer ya sea una conclusión *c)* o bien la otra, *c')*, de los dogmas que sostienen sobre la actitud epistemológica del sabio, cosa que equivale a decir que, si se rebate el dogma de la impresión cognitiva, todo el resto se derrumba (la estrategia de los estoicos, que se esfuerzan, por todos los medios, en salvar a la impresión cognitiva, muestra, por otra parte, que por lo menos estaban de acuerdo con sus adversarios sobre la exactitud de ese diagnóstico).

Sin embargo, la complementariedad exacta del argumento de Arcesilao y el de Carnéades en el seno de una común estrategia contra los estoicos queda un poco perturbada por el hecho de que la premisa menor de Carnéades, *b')*, es contradictoria con la conclusión de Arcesilao, *c)*, y que, del mismo modo, la conclusión de Carnéades, *c')*, es contradictoria con la premisa menor de Arcesilao, *b'*. Por lo tanto, no era completamente aberrante pensar, como lo hizo en particular Filón de Larisa, sucesor de Clitómaco en la dirección de la Academia, que Carnéades, en realidad, había echado agua en el vino de Arcesilao y atenuado gravemente la consigna de la *epoche* —tanto menos aberrante por cuanto Carnéades había exhibido mucha sutileza en clasificar y diferenciar los diversos tipos de impresiones, para mostrar que muchas de ellas, sin por eso presentar una garantía absoluta de verdad objetiva, eran lo bastante confiables o plausibles (*pithanon*/πιθανόν en griego, *probabile* en latín) como para servir de guías, cosa que ocurre, en la vida práctica: según las circunstancias y las exigencias de la situación, nos fiamos de su evidencia intrínseca o, incluso, del hecho de que nada, en el contexto, parece hacerlas tambalear; en los casos más importantes, nosotros mismos examinamos todos los aspectos en que podrían dar lugar a sospechas y confiamos en aquellas que han resistido victoriosamente esa serie de exámenes.

Filón mismo acentúa en forma considerable la evolución que había atribuido a Carnéades respecto de Arcesilao. En particular, transferirá al dominio de la investigación y de la discusión teóricas los criterios de confiabilidad y de verosimilitud que Carnéades había descripto como los que seguimos en la vida práctica. Aun cuando mantiene, al menos en un primer momento, la

idea de que nada es cognoscible, se niega a afirmar que todo sea incierto, en el sentido en que es incierto que el número de estrellas sea par o impar. Esta distinción entre lo incierto y lo incognoscible le permite legitimar asentimientos que podrían calificarse como de calidad infraestoica: el sabio dará muy racionalmente su asentimiento a lo que, sin embargo, no capta sin sombra de duda; tendrá opiniones, aun cuando tenga consciencia de que son sólo opiniones muy plausibles, y todo esto sin olvidar que nada puede ser verdaderamente conocido. La diferencia entre esta posición y el dogmatismo, como se ve, aun cuando se mantiene con nitidez, se vuelve tenue: "No hay, dice Cicerón, el muy adepto a Filón, ninguna diferencia entre nosotros y los que piensan que saben algo, salvo que estos últimos no dudan que lo que defienden sea verdadero, mientras que nosotros consideramos plausibles (*probabilia*) muchas cosas que nos es fácil aceptar, aunque nos sea difícil afirmarlas" (*Acad.* II, 8).

Filón suprimirá un último escollo, para terminar, cuando dice (de una manera, por otra parte, bastante enigmática) que las cosas sólo son incognoscibles "en la medida en que se las relacione con el criterio estoico de la impresión cognitiva"; en cambio, "en la medida en que se las relacione con la naturaleza de las cosas mismas, son cognoscibles" (Sexto Empírico, *HP* I, 235). En otros términos, la reacción escéptica de Arcesilao estaba, según él, perfectamente justificada en tanto el problema del conocimiento se planteara en los términos en que lo habían planteado los estoicos, es decir, en tanto se aceptaran las normas más allá de las cuales ellos no creían que se pudiera hablar de conocimiento; pero bastaría con bajar la barrera y renunciar a esas normas inhumanamente arrogantes, para que se restableciera el conocimiento humano con sus derechos, modestos, falibles, pero perfectamente legítimos. No es que el mundo se sustraiga a nuestro conocimiento; es el hombre, o más bien ciertos hombres, el que aporta a la búsqueda de la verdad exigencias desproporcionadas y barreras artificiales.

Así, Filón había buscado su camino con un rodeo que dejara atrás el atolladero constituido, en su opinión, por el enfrentamiento necesario, pero estéril, del dogmatismo estoico y el rigorismo simétrico de Arcesilao. Sin embargo, la historia complicada de las interacciones entre el Pórtico y la Academia no termina con él, y el episodio siguiente no es el más inesperado. El más ambicioso de los discípulos de Filón, Antíoco de Ascalón (130-68 a. C.), no comprendía o no quería comprender, la audacia con que Filón había redistribuido los mapas de la epistemología académica, al liberarla de la esclavitud teórica en que la relación polémica con los estoicos la había encerrado. Vuelve a caer bajo la influencia de una idea que habían aceptado, por ambas partes, todos los protagonistas de esos interminables debates,

con excepción de Filón: si hay un criterio de verdad, ese es el criterio estoico (lo que tiene por contrapartida, utilizable y utilizado por la Academia escéptica, que si se arruina el criterio estoico, queda arruinado todo criterio). Después de todo lo que había pasado en la Academia, era difícil volver, simplemente, a Arcesilao. Antíoco no hizo ni una cosa ni la otra: luego de una ruptura abrupta con su antiguo maestro, adopta sin vacilaciones el criterio estoico. Para poder seguir llamándose platónico después de esta proeza, tuvo necesidad de proceder a toda una serie de revisiones. En lugar de pensar, como lo habían hecho, cada uno a su manera, Arcesilao, Carnéades y Filón, que la Academia afín al escepticismo se mantenía fiel a Platón, Antíoco rechaza la interpretación escéptica de Platón y funda una escuela independiente, que llama, con valentía, Antigua Academia. Para justificar su alianza con el dogmatismo escéptico, enseña que todas las grandes escuelas dogmáticas, la Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles y el Pórtico, estaban de acuerdo entre sí en lo fundamental y que las diferencias que parecían oponerlas no eran más que variantes de vocabulario. Con él, se manifiesta por primera vez una tendencia hacia el sincretismo, considerado con frecuencia un síntoma de decadencia, que habría de extenderse todavía más en la historia posterior de la filosofía antigua.

El estoicismo, después de haber impuesto a sus adversarios el marco y los términos de las críticas que éstos le oponían, después de haber manifestado una extraordinaria capacidad de adaptación frente a esas críticas, tan a menudo aceradas y sutiles, terminaba así su conflicto con la Academia en virtud de una maniobra tan exitosa como la del caballo de Troya: un académico se pasaba a sus filas, sin experimentar por nada del mundo la sensación de que traicionaba a Platón. Hacia mediados del siglo I a. C., casi podría decirse que, con excepción de los epicúreos, siempre marginales, casi todos los filósofos son estoicos confesos, o estoicos vergonzantes, o estoicos disimulados, o no estoicos tentados por el estoicismo o, por lo menos, marcados por éste. Los debates filosóficos se reducen a "combates de estoicos contra estoicos", según la enérgica expresión que emplea Enesidemo, en el momento en que él mismo se aprestaba a dar, en el escenario del escepticismo antiguo, un vigoroso escobazo.

2. El neopirronismo

El destino del pirronismo después de Timón, lo hemos recordado con anterioridad, fue objeto de un desacuerdo en la antigüedad: algunos pensaban que la tradición pirrónica se había mantenido en forma continua, a través de una sucesión de "maestros" y de "discípulos" (es evidente que las

comillas son necesarias, por tratarse de una "escuela" de escepticismo); otros, más creíbles, estimaban que había desaparecido antes de resurgir en el siglo I a. C. El responsable de este renacimiento ni siquiera está identificado en forma unánime: según Diógenes Laercio (IX, 115), se trataría de Ptolomeo de Cirene, personaje del que nada sabemos; según otros más fidedignos, se trataría de Enesidemo, personaje del que no sabemos gran cosa. Hasta hace muy poco tiempo, se creía saber, al menos, que había sido primero miembro de la Academia, antes de romper con ella, pero esta misma información también fue puesta en duda recientemente. Sea como fuere, es innegable su hostilidad hacia la Academia de su tiempo, cuyas concesiones al dogmatismo y al estoicismo no toleraba. Para resucitar un escepticismo puro y duro, habría de buscar en un pasado lejano, anterior a Arcesilao, el patrocinio de Pirrón, cuyo verdadero pensamiento era entonces, sin duda, casi tan desconocido como lo es hoy. Se esforzó en disipar las leyendas que circulaban acerca de Pirrón, cuando afirmaba, por ejemplo, que en su conducta no había nada de extravagante: "filosofaba, sin duda, según el principio de la suspensión del juicio, pero no actuaba en la vida cotidiana sin prestar atención a nada" (Diógenes Laercio IX, 62). En cuanto al resto, Enesidemo tenía amplio margen para describir, bajo el nombre de "pirronismo", una actitud y un conjunto de argumentos, muchos de ellos procedentes de fuentes muy diversas, pero que él organizó en un arsenal rico y poderoso.

No se han conservado las obras de Enesidemo. Una de ellas se titulaba *Esbozo de una introducción al pirronismo*; otra, *Discursos* (o *Argumentos* [*logoi*]) *pirrónicos*, en ocho libros. Estas obras están entre las múltiples fuentes utilizadas por Sexto Empírico (siglo II) para componer dos grandes obras, que parecen reproducir la división de Enesidemo entre una obra de introducción pedagógica y un tratado más detallado, y que han llegado hasta nosotros: los *Hypotyposes* (o *Esbozos*) *pirrónicos*, en tres libros, y la voluminosa suma *Contra los profesores* (*Adversus mathematicos*), en once libros, donde se pasan por el tamiz las pretensiones de todos cuantos se jactan de saber algo y de poderlo enseñar (gramáticos y oradores, especialistas de las diversas ramas de las matemáticas, filósofos, por último, supuestos maestros de lógica, de física y de ética).

Sobre todo gracias a Sexto, tenemos una idea precisa y detallada (*HP* I, 35-187) de la contribución más célebre de Enesidemo a la historia del escepticismo, o sea, la lista de los diez "tropos" o "modos" (*tropoi*/τρόποι) que elaboró para "conducir" al espíritu hasta la suspensión del juicio (relativos a las propiedades naturales e intrínsecas de las realidades exteriores, sensibles o no). Diógenes Laercio (IX, 79-88) conserva otra versión. Como

se puede acceder a estos textos con bastante facilidad, basta aquí con reproducir, con algunas palabras de comentario, el sumario que proporciona Sexto Empírico al comienzo de su exposición (I, 36-37). El título de cada uno de los modos designa al tema particular en que se apoya para llegar a la *epoché*.

He aquí, pues, la lista de los diez modos de Enesidemo:

I. La diversidad de los seres vivientes (por ser tan diferentes en tantos aspectos, deben de recibir de los mismos objetos impresiones diferentes de las nuestras; y no se puede decidir entre las suyas y las nuestras).

II. La diversidad de los hombres (aun cuando se admita que los hombres son más creíbles que los animales, las diferencias que los separan permiten aún llegar a la misma conclusión).

III. La diversidad de los órganos de los sentidos (aun cuando se considere sólo a un hombre individual, le parece que ciertas cosas tienen determinada propiedad por la vista, pero no por el tacto, y así sucesivamente).

IV. Las circunstancias o las disposiciones diversas en que podamos encontrarnos (aun cuando se consideren sólo los datos de un solo sentido, las impresiones que recibimos de él difieren según que estemos enfermos o no, seamos jóvenes o viejos, estemos en reposo o en movimiento, etcétera; no hay motivo para privilegiar las impresiones que recibimos en una de estas disposiciones con preferencia a alguna otra).

Después de estos cuatro modos orientados hacia el polo del sujeto y dispuestos en un orden "tipo cajón" (al que confiere ritmo una serie de concesiones), los modos siguientes introducen la relación del sujeto y el objeto, así como (en el caso del séptimo y el décimo) ciertas propiedades del objeto mismo. Hélos aquí:

V. Las posiciones, las distancias y las localizaciones (efectos de la perspectiva, del contexto, del ángulo de visión).

VI. Las mezclas (interacciones inextricables entre la parte del objeto externo y las del medio físico o fisiológico por cuyo intermedio aquél hace impresión en nosotros).

VII. Las cantidades y los modos de composición de los objetos (una misma cosa hace un efecto diferente según esté en grande o pequeña cantidad, sea compacta o esté diseminada).

VIII. La relatividad (este modo tiene un carácter especial, en el sentido de que abarca a los precedentes, que han mostrado que nada se nos apare-

ce independientemente de su relación con nosotros ni de sus relaciones con las demás cosas).

IX. La frecuencia o la rareza de las apariciones (esta frecuencia o esta rareza, que nada tienen que ver con la naturaleza propia de las cosas, constituyen, no obstante, un factor inevitable de la impresión que nos hacen).

X. Los modos de vida, las costumbres, las leyes, las creencias religiosas, los presupuestos dogmáticos (las disparidades que se registran en el interior de todos estos dominios y entre ellos muestran que las cosas se nos aparecen también a través del prisma de nuestra cultura y del medio social al que pertenecemos).

Nos limitaremos a una breve observación sobre la significación filosófica de este inmenso repertorio, donde se reúnen observaciones acumuladas durante siglos y que volverán a elaborar, a lo largo de otros siglos, escépticos de todo tipo. El esquema general de los modos de Enesidemo es, a grandes trazos, el siguiente: puesto que las cosas se nos aparecen bajo formas en conflicto, debemos suspender nuestro juicio sobre lo que son en realidad, intrínsecamente, en su propia naturaleza. Para que este discurso tenga un sentido, es necesario, por lo tanto, que por lo menos tenga sentido hablar de lo que las cosas son en realidad, aunque más no sea para decir que debemos suspender el juicio a ese respecto, pues precisamente sobre eso debemos suspender nuestro juicio. El neopirrónico no puede menos que liberarse de ese residuo de realismo, puesto que, entre los diversos nombres que se atribuye, no sólo figura el término "efóctico" (el que practica la *epoché* ἐποχή), sino también el de "zetético" (el que busca, entendido como el sigue buscando la verdad, por oposición al que afirma que ésta es inaccesible); por lo demás, el término "escéptico" (el que examina) no tiene una significación muy diferente. Ahora bien, el pasaje del conflicto de las apariencias a la obligación de suspender el juicio implica, *a contrario*, que no podríamos dejar de suspender nuestro juicio sobre lo que son las cosas en su realidad, a menos que se nos aparecieran de manera no conflictiva; en otras palabras y para tomar un ejemplo célebre y remanido, no podríamos y no tendríamos derecho a decir que la torre es cuadrada salvo que siempre se nos apareciera como cuadrada, cualquiera sea la distancia que nos separe de ella, el ángulo en que la veamos, etcétera. Se puede sugerir, por lo tanto, que con Enesidemo volvemos a encontrar un tipo de situación que ya habíamos señalado en los académicos: el escepticismo se determina por relación con una cierta idea del conocimiento (en la especie, una idea fantásticamente elevada).

Los modos de Enesidemo sólo son, sin embargo, medios de invitarse uno mismo y de invitar a los demás, a practicar la *epoche*. Pero los neopirrónicos no se limitaron a decir cómo se podía llegar a ser escéptico; también explicaron por qué era necesario llegar a serlo. Al lado de las indicaciones de Sexto Empírico sobre este tema, se ha conservado un documento menos conocido y accesible con mayor facilidad, que concierne en forma directa a Enesidemo. Su autor es Focio, un bizantino del siglo IX, patriarca de Constantinopla, que disponía de una inmensa biblioteca y que tuvo la buena idea, no sólo de leer los libros que allí se encontraban, sino también de hacer resúmenes bastante completos. El que consagra a los *Discursos pirrónicos* de Enesidemo es demasiado largo como para reproducirlo íntegro aquí, pero tomaremos extractos bastante largos, además de indicar brevemente los pasajes que omitimos e insertar algunos comentarios rápidos.

> "El propósito general del libro es establecer firmemente que no hay nada firme [¿un juego de palabras que contiene una crítica velada?] que pueda contribuir a la captación cognitiva (*katalepsis*/κατάληψις), ni por el sesgo de la sensación, ni tampoco por el del pensamiento. Por esto dice que ni los pirrónicos ni los otros conocen la verdad de las cosas; pero los filósofos de las otras escuelas ignoran todas las cosas, aun cuando se esfuerzan en vano y se prodigan en tormentos continuos, y en particular ignoran el hecho mismo de que no han captado nada de lo que creen que han llegado a captar. Pero el que filosofa según Pirrón es feliz en todos los planos y, en particular, tiene la sabiduría de saber ante todo [en un sentido débil de la palabra "saber", verosímilmente] que no ha captado nada con firmeza; y aun cuando hubiera cosas que sabe, su nobleza de espíritu consiste en no dar su asentimiento, en este aspecto, en nada más [*ouden mallon*: una de las grandes consignas del escepticismo] a la afirmación que a la negación".

Estas pocas líneas muestran que Enesidemo aprendió la lección esencial de Pirrón: el escepticismo es, en lo fundamental, una receta de felicidad y no una simple higiene de la inteligencia. No obstante, en la presentación que se hace de él, la desdicha de la que ha de liberarse el pirrónico no es la de los deseos insatisfechos o las pasiones esclavizantes que afligen a cada uno; es la desdicha filosófica de los dogmáticos, que se atormentan en vano por conocer la verdad y son presa de la peor ignorancia, la que se ignora a sí misma. Quizás esta focalización intelectual en el problema de la posibilidad del conocimiento fue lo que atrajo a Enesidemo hacia la Academia; pero, cuando vuelve a Pirrón, pudo identificar ya su presencia en Timón, con quien lo relacionan varias fuentes. Por ejemplo, Diógenes Laercio (IX, 107) atribuye a Timón y a Enesidemo la identificación del soberano bien (*telos*), no con los estados principalmente afectivos y morales en los que parecía situarlo Pirrón (la ausencia de perturbación o "ataraxia", la ausencia de afectos o "apatía", la "dulzura"), sino con la *epoche* misma, actitud filosófi-

ca cuya deseabilidad intrínseca no parece darse por sentada. Es cierto que los dos autores, siempre según Diógenes Laercio, se apresuran a agregar que la ataraxia sigue a la *epoche* "como su sombra", imagen que será retomada por los escépticos posteriores (Sexto Empírico, *HP* I, 29), pero con la diferencia de que en éstos la ataraxia recuperará en forma explícita su posición de *telos*, así como su significación en esencia emocional.

En la continuación del texto, Focio resume el libro I de los *Discursos pirrónicos* de Enesidemo. La preocupación fundamental de la obra era diferenciar a los pirrónicos de los académicos, principalmente (no únicamente, pues) los del tiempo de Enesidemo. Se acusa a estos últimos de dogmatismo, en dos niveles diferentes. En un nivel filosófico, infectados como están por el estoicismo, sostienen diversas tesis, éticas en particular, mientras que rechazan otras. Por otra parte, en un nivel metafilosófico, afirman de manera positiva que todas las cosas son incognoscibles. Estos dos estratos de dogmatismo los colocan, sin saberlo, por otra parte, en contradicción con ellos mismos: "Plantear una tesis o rechazar otra sin ambigüedad, y decir al mismo tiempo que, en general, las cosas no son cognoscibles, introduce una evidente contradicción: ¿cómo se podría saber que esto es verdadero y aquello falso, y seguir estando en duda y confusión, hasta el punto de no elegir con claridad adoptar esto y rechazar aquello?"

En cambio, Enesidemo reconoce una coherencia absoluta a los pirrónicos, que dudan de todas las cosas y no se permiten ninguna aserción. He aquí cómo detalla su actitud, que pone en contraste no sólo con la de los académicos, sino también con todos los demás dogmatismos concebibles:

> "Los pirrónicos son aporéticos, vale decir, exentos de todo dogma. Absolutamente ninguno de ellos dijo que todas las cosas son incognoscibles, ni tampoco que todas son cognoscibles; dicen que no son en nada más ésto [incognoscibles] que aquéllo [cognoscibles], o que son tanto tales [cognoscibles] como no tales [incognoscibles —es necesario sin duda comprender que tampoco se puede saber cuándo son tales y cuándo no lo son], o que para éste son tales [cognoscibles] y que para aquél no son tales [incognoscibles] y que para aquel otro ni siquiera son reales [o sea que la cuestión de saber si son o no cognoscibles ni siquiera se plantea]. Tampoco dicen que todas las cosas en general son accesibles o que algunas de ellas lo son; dicen que en nada son más accesibles que no accesibles [esta formulación confirma las equivalencias propuestas en la frase precedente] o bien que son accesibles y luego no lo son más, o que son accesibles para éste y no para este otro. No hay nada de verdadero ni de falso, de plausible ni de implausible, de real ni de irreal; la misma cosa, por así decirlo, no es en nada más (*ou mallon*) verdadera antes que falsa, plausible antes que implausible, real antes que irreal; o bien es tanto tal [verdadera, plausible, real] o bien tal [falsa, implausible, irreal]; o bien es esto [verdadera, etc.] para éste y no esto [falsa, etc.] para aquel otro. De manera general, el pirrónico no determina nada (*ouden horizei*), ni siquiera esto mismo, que nada es determinado —al no haber medio de determinar lo que pensamos, dijo Enesidemo, recurrimos a esta fórmula".

Se ve aquí que Enesidemo, como, por otra parte, todos los escépticos declarados, consideró que era indispensable para la coherencia del escepticismo (que nadie está dispuesto a reconocer) que se lo aplicara a sí mismo, es decir, dirigir hacia ellos mismos sus fórmulas características. El escéptico "no determina nada" (es decir, que no afirma con determinación ni una proposición cualquiera ni su negación); incluso, no determina que "nada es determinado". La variante en la formulación, si es auténtica, no es de interpretación fácil; quizás Enesidemo haya querido evitar el aparente absurdo de una formulación como "el pirrónico no determina que no determina nada" (puesto que si dice que no determina nada, tiene el aspecto de decir esto con determinación y no lo opuesto); quizás la nueva formulación esté destinada a señalar un cambio de plan (no dice con determinación que nada en la realidad está determinado).

Enesidemo no fue el primero ni el último en considerar necesaria esta actitud de retorno del escepticismo a sí mismo. El democriteo Metrodoro de Quíos lo había efectuado con toda claridad; Arcesilao había hecho otro tanto, como hemos visto, aun cuando los pirrónicos lo hayan acusado de lo contrario; Sexto Empírico lo generalizará para todas las consignas típicas del pirronismo (*HP* I, 187-208). Pero, aun cuando Enesidemo piense que le permite evitar la contradicción en que, según él, están presos los académicos, se da cuenta, con mucha lucidez, que escapa de la contradicción para caer en una paradoja en el límite de lo indecible, como lo muestra, casi con ingenuidad, la última frase del pasaje que se acaba de citar. Se dice a veces, aunque esto no sea del todo exacto, que Sexto Empírico, cuando debió, a su vez, afrontar este trance difícil, sólo recurre a imágenes: es cierto que compara a las fórmulas escépticas con el fuego, que se consume al mismo tiempo que su combustible, con las purgas, que se evacuan al mismo tiempo que las materias que tienen que evacuar, con una escalera que se aparta tras de uno después de haberla usado para escalar el muro. Pero este no es su único procedimiento y, en algunos casos por lo menos, se advierte que precisa una distinción (quizás esbozada por Enesidemo) entre dos niveles de lenguaje, en los que pueden repetirse las mismas fórmulas porque las mismas palabras no tienen en ellos la misma significación. Esto es lo que ocurre en el ejemplo mismo de la fórmula de Enesidemo, *ouden horizo*; Sexto explica (*HP* I, 197) que, en un primer nivel, el escéptico "no determina nada", en el sentido de que no profiere, cuando le da su firme asentimiento, ningún enunciado dogmático sobre la realidad de las cosas más allá de su apariencia; en un segundo nivel, "no determina nada" cuando dice que no determina nada, porque con esto no hace otra cosa que expresar su estado

de espíritu tal como se le aparece y, muy simplemente, contar de algún modo lo que en él ocurre.

La continuación del texto de Focio permite completar nuestro cuadro sumario de la actividad infatigable de Enesidemo. Además de los diez modos, había dirigido todo tipo de argumentaciones que él consideraba devastadoras, dice Focio, contra las nociones fundamentales del dogmatismo en física, en epistemología, en ética y contra los instrumentos metodológicos básicos con que contaban los dogmáticos para llegar al conocimiento de la verdad en sus diversos dominios. Casi todos los encabezamientos de los capítulos del sumario de Focio dan lugar a abundantes desarrollos en Sexto Empírico; su enumeración proporcionará al menos alguna idea de la amplitud del campo cubierto por Enesidemo.

En el libro II de los *Discursos pirrónicos*, se mostraban como dudosos e incaptables "las verdades, las causas, las afecciones, el movimiento, la generación, la corrupción y sus opuestos [o sea, los conceptos fundamentales de la física]". El libro III llegaba a las mismas conclusiones respecto de "el movimiento, la sensación y sus particularidades [¿material correspondiente a los diez modos?]. El libro IV negaba la existencia de los signos (*semeia*), es decir que objetaba que pudiéramos deducir, a partir de ciertas cosas manifiestas, otras que no lo fueran (Enesidemo señalaba en forma inmediata la enorme importancia de la destrucción de este instrumento esencial de la ciencia griega, al enumerar en el mismo libro todas las dificultades tradicionales aducidas contra la cognoscibilidad de la naturaleza en su conjunto, del mundo y de los dioses). El libro V contenía una crítica radical de la noción de causa y analizaba las razones por las cuales quienes hacían investigaciones etiológicas (los que buscan cuáles son las causas, *aitia*, de tal o cual fenómeno) caían en el error de creer que esas indagaciones tenían sentido [Sexto Empírico, *HP* I, 180-185, ha conservado así ocho modos de Enesidemo dirigidos contra toda etiología dogmática; esta crítica escéptica de la idea de causa ha sido uno de los elementos esenciales de la alianza entre el neopirronismo y la escuela de los médicos "empiristas", que libraban contra la medicina "racionalista" un combate en todo sentido análogo al de los pirrónicos contra los filósofos dogmáticos]. Los tres últimos libros volcaban la crítica escéptica contra las doctrinas éticas, que pretenden conocer los bienes y los males (libro VI), construir teorías sobre las virtudes y basar en ellas la práctica (libro VII), determinar el *telos* o soberano bien que orienta toda la conducta humana (libro VIII).

Pese a la importancia decisiva del papel de Enesidemo en la elaboración del escepticismo neopirrónico y a la amplitud de su contribución, tal como

surge de su lista de tropos y del resumen de Focio, el cuadro quedaría en sumo grado incompleto si no se mencionara igualmente la obra de otro filósofo, llamado Agripa, sobre cuya fecha y personalidad no se sabe, todavía ahora, casi nada. Si su actividad se situara a fines del siglo I a. C., como algunos suponen (aunque otros retrotraen la fecha cerca de un siglo), no superaría demasiado los límites del período helenístico. No figura en la "sucesión" escéptica presentada por Diógenes Laercio (IX, 115-116), pero éste le atribuye (IX, 88) una lista de cinco tropos, también mencionada por Sexto Empírico (*HP* I, 164-169), pero éste los considera obra de los "escépticos más recientes" (que Enesidemo).

La fuerza impresionante de los tropos de Agripa proviene de su carácter abstracto y general, que los distingue de los de Enesidemo, y sobre todo de su organización mutua, que permite encerrar al adversario en una especie de red de una temible eficacia. El primer tropo es el procedente de la "discordancia" (*diaphonia*/διαφωνία), es decir, de los desacuerdos irresolubles (o, por lo menos, no solucionables hasta el momento) que se suscitan, tanto entre los profanos como entre los filósofos, sobre todas las cuestiones posibles. Si no se llega en forma inmediata a la *epoche* por obra del argumento de la *diaphonia* y si se pretende zanjar los desacuerdos alegando una prueba o un motivo de convicción a favor de una de las posiciones en conflicto, se corre el riesgo de caer en la trampa de la "regresión al infinito" (segundo tropo): lo que se considera prueba de alguna cosa debe también ser probado y así sucesivamente, hasta el infinito. El tercer tropo, el de la relatividad, ocupa en la lista de Agripa, como ocurría en la de Enesidemo, una posición aparte y no se integra en la red de conjunto. Sexto Empírico y Diógenes Laercio le dan, por otra parte, interpretaciones diferentes; la de Sexto invoca la relatividad de las apariencias respecto del sujeto afectado y del contexto, mientras que la de Diógenes alude al hecho de que nada se capta por sí mismo, sino siempre en relación con otra cosa. La red se cierra con el cuarto tropo, que está destinado a bloquear una salida por la que el dogmático podría hacer el intento de eludir la regresión al infinito: ¿por qué no detenerse en la serie de pruebas y plantear, "por hipótesis", que esta serie se afianza en principios que no se trata de establecer con argumentos, sino que, sencillamente, se cree posible postularlos, sin demostración, al pedir y/o al obtener que se les preste acuerdo? El escéptico no admitirá este procedimiento: si no hay razón para postular una hipótesis dada con preferencia a la hipótesis opuesta, la única actitud razonable y que evita lo arbitrario de una decisión injustificada es no plantear ninguna de las dos. El quinto y último tropo, finalmente, se preocupa por hacer imposible otra escapatoria, a la que se podría recurrir, en forma consciente o no, para evitar la regresión

al infinito: sería doblar la cadena de razones sobre sí misma, vale decir, probar una cosa por medio de otra y esta otra por medio de la primera ("dialelo") o, más en general, hacer razonamientos circulares. Es evidente que el círculo es vicioso: si P, que debería servir para establecer la verdad de Q, tiene él mismo necesidad de ser garantizado por Q, la única actitud razonable es suspender el juicio tanto sobre P como sobre Q.

De este modo, cuatro de los tropos de Agripa pueden funcionar en sinergia, como lo muestra el siguiente pasaje de Sexto Empírico (*HP* II, 20), que parte del problema particular planteado por el desacuerdo reinante entre los que afirman la existencia de un criterio de verdad, los que la niegan y los que no se pronuncian al respecto:

> "Este desacuerdo es soluble o bien insoluble. Si es insoluble, ellos acordarán de inmediato que es necesario suspender el juicio [tropo de la *diaphonia*]. Si es soluble, que digan pues por qué criterio habrá de decidirse, puesto que no poseemos ningún criterio reconocido y, lejos incluso de saber si existe uno, lo buscamos todavía [nuevo uso del tropo de la *diaphonia*, aplicado esta vez a la cuestión del criterio apto para resolver la *diaphonia* inicial]. Por otra parte, para resolver el desacuerdo relativo al criterio, es necesario que poseamos un criterio reconocido, que nos vuelva capaces de resolverlo; y para que poseamos un criterio reconocido, es necesario que se resuelva primero el desacuerdo sobre el criterio. Así, el criterio cae en el tropo del *dialelo* y el descubrimiento del criterio desemboca en un callejón sin salida. Tampoco les permitimos plantear un criterio *por hipótesis*; y si quieren resolver el criterio por un criterio, precipitémoslos *en el infinito*".

Victor Brochard, en su célebre libro *Les sceptiques grecs*, terminaba así su examen de los tropos de Agripa (p. 306): "Los cinco tropos pueden ser considerados como la fórmula más radical y más precisa que se haya dado nunca del escepticismo. En cierto sentido, todavía hoy, son irresistibles. Cualquiera que acepte la discusión sobre los principios, cualquiera que no los declare superiores al razonamiento y conocidos por una intuición inmediata del espíritu, admitidos por un acto de fe primitivo del que no hay que rendir cuenta y que no hay necesidad de justificar, no podría escapar de esta dialéctica sutil".

Se ha podido señalar que los instrumentos utilizados por Agripa ya habían sido señalados con mucha precisión por Aristóteles, en un capítulo célebre de los *Segundos Analíticos* (I, 3). En ese capítulo, Aristóteles examina las dificultades que surgirían si se identificara el saber racional con el saber demostrativo. Si no se pudiera saber nada a menos que se lo demostrara a partir de premisas anteriores, la demostración de esas premisas y la de sus propias premisas, nos sume en una regresión al infinito: para saber una sola cosa, sería necesario saber una infinidad de cosas. Como esto es

imposible, esta primera posibilidad desemboca en el escepticismo. Una segunda posición consiste en preservar la identidad del saber racional con el saber demostrativo, pero al precio de una aceptación de que los razonamientos circulares: la regresión se repliega sobre sí misma, de suerte que todos sus elementos son a la vez demostradores y demostrados. Aristóteles reconocía el vicio de la regresión al infinito y él mismo explica el de la demostración circular. Busca la salida por el lado de no solidarizar el saber racional con el saber demostrativo: para aquél, hay principios primeros, inmediatos e indemostrables, cuyo conocimiento no es de tipo demostrativo, sino de otro tipo, en que se combinan la inducción y la intelección de cierta manera, respecto de la cual los comentaristas, por otra parte, están lejos de estar de acuerdo. Sea como fuere, estas indicaciones bastan para mostrar que Aristóteles sólo elude el escepticismo con la admisión de que los principios de la demostración pueden plantearse de una forma no arbitraria, gracias a procedimientos que, sin ser demostrativos, no están menos justificados desde el punto de vista racional. La clave del bloqueo efectuado por Agripa (que quizás tenía conocimiento de este texto de Aristóteles) reside, por lo tanto, en el cuarto tropo, que describe como hipótesis inevitablemente arbitrarias lo que Aristóteles pensaba que se podían describir como principios, aún más cognoscibles que las hipótesis que ellos permitían demostrar.

Así se descubre, como ha llegado a decirse, que "Aristóteles fue, sin saberlo, el bisabuelo del más vigoroso niño que haya producido nunca el escepticismo" (Barnes, 1990, p. 122). Por una curiosa paradoja, en efecto, el filósofo cuya muerte marca el comienzo de la época helenística y que representa para los escépticos el prototipo del filósofo dogmático (*HP* I, 3), habría proporcionado lo esencial de sus armas a otro que, en cierto modo, le puso a esa misma época el punto final de un escepticismo excepcionalmente complejo.

5
Bibliografía de los filósofos helenísticos

1. Obras generales sobre la filosofía helenística

1.1. Textos y compilaciones de textos

Entre las fuentes importantes sobre la filosofía helenística en general, es necesario mencionar a las obras filosóficas de Cicerón, muchas de ellas editadas y traducidas [al francés] en la colección "Guillaume Budé" (*De los términos extremos de los bienes y de los males*, *Tratado del destino*, *Tusculanas*, *Los deberes*), pero no se dispone todavía [en esa colección] de una edición de los *Académicos* ni de *La naturaleza de los dioses*, obras para las cuales se podrán utilizar las ediciones con traducción francesa de Charles Appuhn (Classiques Garnier) o bien la edición con traducción inglesa de H. Rackham, Londres, 1933, reeditada varias veces (Loeb Classical Library).

Otra fuente de capital importancia es la obra de Diógenes Laercio (siglo III), *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* (libro IV, sobre la Academia después de Platón; libro VII, sobre los estoicos; libro IX, sobre Pirrón y los escépticos; libro X, sobre Epicuro). No existe en la actualidad ni una buena edición crítica del texto griego, ni una buena traducción francesa. Mientras se espera una nueva traducción al francés, preparada para el "Livre de Poche" por un equipo dirigido por M.-O. Goulet-Cazé, se utilizará:

Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers*, texto y traducción inglesa de R. D. Hicks, Londres, 2 vol., 1925 y reediciones más recientes, Loeb Classical Library.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, traducción italiana y notas de M. Gigante, Roma-Bari, 1962, varias reediciones revisadas y aumentadas.

Para las obras polémicas de Plutarco contra los estoicos y los epicúreos, que son una fuente de documentación importante, se deben mencionar las ediciones de las *Moralia* en la Loeb Classical Library, que proporcionan el texto griego y una traducción inglesa: respectivamente, vol. XIII, parte II, 1976 (por H. Cherniss) y vol. XIV, 1967 (por B. Einarson y Ph. De Lacy).

Para las obras de Sexto Empírico, fuente básica no sólo para la exposición del escepticismo, sino también para los diversos dogmatismos a los que se opone, en particular el estoicismo, consúltese la edición completa, con traducción inglesa, de R. G. Bury, 4 vol., Loeb Classical Library.

Entre las diversas compilaciones y antologías, se citará sobre todo:

A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 2 vol., Cambridge, 1987 (obra admirable en todo sentido, a la que este estudio debe mucho; el primer volumen contiene una amplia selección de textos en traducción inglesa, con comentarios filosóficos; el segundo volumen trae los textos en su versión original, con notas técnicas y una rica bibliografía razonada).

Véase además J.-P. Dumont, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, París, 1993 (la cuarta parte de esta antología comentada de textos en traducción francesa, p. 469-677, está consagrada al período helenístico y romano.

1.2. Estudios generales

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III, 1, 1852, 5ª. ed., Leipzig, 1923; traducida al inglés con el título de *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Londres, 1880 (el primer gran estudio histórico de estilo moderno).

A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, Londres, 1974 (visión de conjunto muy útil).

W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1-7, Berlin, fechas diversas a partir de 1987 (colección muy variada y muy erudita de artículos temáticos, de balances de la investigación moderna, de puestas al día bibliográficas, casi todas en inglés y en francés, a veces en italiano).

H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike*, vol. 4: *Die hellenistische Philosophie*, por M. Erler, H. Flashar, G. Gawlick, W. Görler, P. Steinmetz, Bâle, 1994 (presentación muy detallada y muy sistemática, particularmente rica en informaciones bibliográficas).

R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Londres, Routledge, 1996.

J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (en prensa).

1.3. Obras temáticas sobre el conjunto de la filosofía helenística

Entre las obras individuales consagradas a un tema particular, se mencionarán:

J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, 1992.

J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993.

M. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in hellenistic Ethics*, Princeton, 1994.

J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence: l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, París, 1984.

Los volúmenes sucesivos del *Symposium Hellenisticum* son compilaciones colectivas de estudios, presentados en encuentros trienales y centrados en un tema particular:

UNIVERSIDAD CATÓLICA

Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology, M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (eds.), Oxford, 1980.

Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice, J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (eds.), Cambridge, 1982.

The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics, M. Schofield y G. Striker (eds.), Cambridge, 1986.

Matter and Metaphysics, J. Barnes y M. Mignucci (eds.), Napoli, 1988.

Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind, J. Bruschwig y M. C. Nussbaum (eds.), Cambridge, 1993.

Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy, A. Laks y M. Schofield (eds.), Cambridge, 1995.

Assent and Argument. Studies on Cicero's Academic Books, B. Inwood y J. Mansfeld (eds.) (en prensa).

1.4. Otras compilaciones de artículos:

J. Moreau, *Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*, París, 1979.

M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1987 (contiene varios artículos importantes sobre el estoicismo y sobre el escepticismo).

J. Brunschwig, *Études sur les philosophies hellénistiques*, París, 1995.

G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 1996.

2. Pirrón

2.1. Compilaciones de textos

F. Decleva Caizzi, *Pirrone. Testimonianze*, Napoli, 1981 (la primera colección de testimonios relativos a Pirrón: textos, traducción italiana, comentarios abundantes y valiosos).

M. Di Marco, *Timone di Fliunte. Silli: Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Roma, 1989 (estudio muy completo de los fragmentos conservados del los *Silloi*)

2.2. Estudios

La mayor parte de los estudios relativos a Pirrón tratan, al mismo tiempo, del escepticismo antiguo en general: por lo tanto, se debe consultar más adelante, la sección correspondiente de la bibliografía. Se mencionará aquí la interpretación de:

M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, 2ª. ed. revisada, París, 1994.

3. Epicuro y el epicureísmo

3.1. Textos y traducciones

H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 (edición de referencia, sin traducción).

C. Bailey, *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford, 1926 (texto crítico, traducción inglesa, comentarios detallados).

J. Bollack, M. Bollack, H. Wismann, *La lettre d'Épicure*, París, 1971 (edición y traducción francesa de la *Carta a Heródoto*, concebidas según principios originales).

G. Arrighetti, *Epicuro: Opere*, 2ª. ed. revisada y aumentada, 1973 (texto y traducción italiana; esta edición contiene, a diferencia de las precedentes, los fragmentos conservados en los papiros de Herculano).

M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro*, Torino, 1974 (traducción italiana de los textos y los testimonios relativos a Epicuro y a sus primeros discípulos).

J. Bollack, *La pensée du plaisir. Epicure: textes moraux, commentaires*, París, 1975.

M. Conche, *Epicure: Lettres et maximes*, París, 1987 (texto y traducción francesa, con notas y una importante introducción).

J.-F. Balaudé, *Epicure: Lettres, maximes, sentences*, París, 1994 (traducción francesa en formato de bolsillo, con una introducción detallada).

Para el poema de Lucrecio, indispensable para el estudio del epicureísmo, se mencionarán las traducciones siguientes:

A. Ernout, *Lucrèce: De la nature*, París, 1920 (edición crítica con traducción francesa).

C. Bailey, *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura*, Oxford, 3 vol., 1947 (edición crítica, traducción inglesa, 2 vol. de comentarios muy detallados).

J. Kany-Turpin, *Lucrèce: De la nature*, París, 1993 (texto latino, traducción francesa, introducción y notas).

3.2. Estudios generales sobre Epicuro y el epicureísmo

C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, New Yor, 1928 (estudio muy completo de la doctrina de Epicuro y de las de sus predecesores, Leucipo y Demócrito).

N. W. De Witt, *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis, 1954 (estudio detallado de la vida de Epicuro, de su doctrina, de los aspectos institucionales y humanos de su escuela).

J. M. Rist, *Epicurus: An Introduction*, Cambridge, 1972.

G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, París, 1975 (excelente introducción).

G. Pugliese Carratelli (ed.), *Suzètèsis. Studi sull'Épicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 2 vol., Napoli, 1983 (compilación de importantes estudios en el primer volumen, aportes bibliográficos en el segundo).

Sobre Lucrecio, véase en particular:

P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, París, 1963.

M. Conche, *Lucrèce et l'expérience*, París, 1967.

J. Salem, *La mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, París, 1990.

3.3. Algunos estudios temáticos sobre Epicuro y el epicureísmo

K. Kleve, *Gnosis theon: Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Oslo, 1963.

D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists:* I. *Indivisible Magnitudes,* II. *Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, Princeton, 1976.

V. Goldschmidt, *La Doctrine d'Épicure et le droit*, París, 1977.

E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-Londres, 1984.

Ph. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca-Londres, 1988.

J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, París, 1989.

S. Everson, Epicurus on the truth of the senses, *en* S. Everson, *Epistemology* (Companions to Ancient Thought, I), Cambridge, 1990, 161-183.

4. Los estoicos

4.1. Textos y traducciones

Hans von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol., Stuttgart, 1903-1924 (edición de referencia; textos en lengua original, griego o latín; sin traducción).

K. Hülser (ed.), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart, 4 vol., 1987-1988 (estos cuatro gruesos volúmenes completan y reemplazan a la compilación precedente, en el campo de la dialéctica, tomada en sentido amplio, de los estoicos; los textos van acompañados de una traducción alemana).

É. Bréhier y P.-M. Schuhl (eds.), *Les Stoïciens*, París, Bibliothèque de la Pléiade, 1962 (traducción de las principales obras de las que se extractan los fragmentos y testimonios relativos al estoicismo antiguo, y de las obras principales de los estoicos de la época imperial. Lagunas: Sexto Empírico, las *Cartas a Lucilio* de Séneca).

M. Isnardi Parente (ed.), *Gli Stoici: Opere e Testimonianze*, Torino, 1989 (traducción italiana, que toma como base la compilación de von Arnim, pero con diversos desplazamientos y complementos).

Las obras de Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, se publicaron en la colección "Guillaume Budé".

Para las obras de Plutarco, de Sexto Empírico y de Diógenes Laercio, véase más adelante.

4.2. Estudios generales sobre el estoicismo

É. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, 1910.

V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, París, 1953 (a partir de un problema particular, una síntesis magistral del conjunto de la doctrina).

M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1959; traducción italiana revisada y aumentada por el autor, 2 vol., Firenze, 1967 (panorama muy completo de la historia de conjunto de la escuela y de la doctrina).

M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme*, Gembloux, 1973 (presentación de conjunto, con un panorama de la supervivencia del estoicismo en los tiempos modernos).

F. H. Sandbach, *The Stoics*, Londres, 1975 (muy buena introducción).

4.3. Compilaciones de artículos de uno o de varios autores

J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.

A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Londres, 1971.

J. M. Rist (ed.), *The Stoics*, Berkeley, 1978.

A. A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge Univ. Press, 1996.

6.4.Obras y compilaciones temáticas

É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, 1910 (un pequeño clásico del género, varias veces reeditado).

B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley, 1953.

S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Londres, 1959.

D. Babut, *Plutarque et l'stoïcisme*, París, 1969 (una suma imponente sobre el tema).

G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, París, 1970 (buena introducción).

M. Frede, *Die stoische Logik*, Göttingen, 1974.

M. Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and Providence of the Gods*, Athene, 1976.

J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, París, 1978.

B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985.

Recherches sur les Stoïciens, número especial de la *Revue de métaphysique et de morale*, París, 1989, nº 4.

J. Annas, Stoic Epistemology, *en* S. Everson, *Epistemology* (Companion to Ancient Thought, I), Cambridge, 1990, p. 184-203.

M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991.

P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*, París, 1992.

J. B. Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, París, PUF, col. "Philosophie", 1996.

5. El escepticismo

5.1. Textos y traducciones

J. P. Dumont (ed.), *Les Sceptiques grecs, textes choisis*, París, 1966.

Para las obras de Sexto Empírico, véase más adelante.

Véase además:

A. Russo, *Scettici antichi*, Torino, 1978 (traducción italiana de los textos y los testimonios relativos al escepticismo antiguo, desde Pirrón hasta el neopirronismo, incluidas las Academias).

J. Annas y J. Barnes, *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*, Cambridge, 1994 (traducción inglesa delas *Hipotiposis pirrónicas*).

5.2. Estudios

V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, París, 1887; reedición 1981 (un gran libro, soberbiamente escrito, y que no ha perdido actualidad).

L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, París, 1944.

Ch. L. Stough, *Greek Scepticism: A Study in Epistemology*, Berkeley, 1969.

J.-P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, París, 1972.

M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, reedición, Roma-Bari, 1975.

M. Burnyeat, Conflicting Appearances, *Proceedings of the British Academy* 65, 1979, p. 69-111 (un artículo fundamental).

G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, 2 vol., Napoli, 1981 (importante compilación de estudios, con una bibliografía muy completa hasta esa fecha).

J. Barnes, The Beliefs of a Pyrrhonist, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 28, 1982, p. 1-28; *Elenchos* 4, 1983, p. 5-43 (un artículo fundamental).

M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, 1983 (estudios sobre el escepticismo antiguo y sus derivaciones en la filosofía moderna hasta Kant).

J. Annas y J. Barnes, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, 1985 (estudio filosófico profundo de los diez "tropos" de Enesidemo en sus diversas versiones antiguas).

J. Barnes, *The Tools of Scepticism*, Cambridge, 1990 (estudio filosóficamente muy aclaratorio sobre los cinco "tropos" de Agripa).

A.-J. Voelke (ed.), Le scepticisme antique: Perspectives historiques et systematiques, *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie* 15, Genève, 1990.

J. Barnes, Diogenes Laertius IX 61-116: the philosophy of Pyrrhonism, *en* W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36, 6, Berlin, 1992, p. 4241-4301.

G. Giannantoni (ed.), Sesto Empirico e il pensiero antico, *Elenchos* 13, 1992, p. 1-366 (compilación de estudios sobre las relaciones entre Sexto Empírico y las diversas escuelas filosóficas de Antioquía).

F. Cossutta, *Le scepticisme*, París, 1994 (útil introducción).

R. J. Hankinson, *The Sceptics*, Londres, 1995 (bello estudio, muy sólido tanto en el aspecto filosófico como en el histórico y muy bien informado, de las diversas ramas de la tradición escéptica a lo largo de todo su desarrollo en la antigüedad).

Sexta Parte
Las tradiciones platónicas y aristotélicas

LUC BRISSON

1
El platonismo

Hasta el final del siglo V, Atenas era la más poderosa de las ciudades griegas. En el Mediterráneo oriental había establecido un imperio marítimo inigualado, que tenía en jaque a la fuerza temible del imperio persa, al que había vencido durante las guerras médicas. Gracias a la liga de Delos, pudo mantener e incluso ampliar una hegemonía que le permitió convertirse en centro de la actividad literaria, artística y filosófica del mundo griego.

El predominio político de Atenas llegó a su término con el desastre que le significó el final de la guerra del Peloponeso, en el 404. Después de la victoria de Filipo II de Macedonia en Queronea, en el 338, y la fundación de las monarquías helenísticas, su poder político disminuyó todavía más. Pero Atenas conservó una especie de primacía en el dominio cultural y, sobre todo, en la filosofía, aun cuando se desarrollaron nuevos centros culturales, como Alejandría y Pérgamo, en las monarquías ptolemaica y atálida. En el curso del siglo II a. C., los romanos establecieron progresivamente su dominación en Grecia. La última decisión independiente de Atenas fue ponerse del lado de Mitrídates contra Roma: rodeada por los ejércitos de Sila, la ciudad cayó después de un sitio en el 87-86.

Desde entonces, Atenas fue sólo una ciudad universitaria que atraía a quienes querían realizar estudios sólidos o iniciarse en los misterios de Eleusis. La nobleza romana y, más tarde, los emperadores acudían a ella. En el 59 a.C., Cicerón, en su defensa de L. Flaco ante Roma, saluda en estos términos a una Atenas "donde la civilización, las ciencias, la religión, la agricultura, la justicia y las leyes tuvieron nacimiento para extenderse por toda la tierra; ciudad tan bella que, según la tradición, los dioses mismos se disputaron su posesión; ciudad tan antigua que se considera que engendró a sus ciudadanos a partir de sí misma (...); ciudad cuyo prestigio es tan grande que el renombre de Grecia, casi por completo quebrado y extinguido, sólo se sostiene por la gloria de esta ciudad". Si se deja de lado la exageración retórica, es necesario reconocer que Atenas se mantuvo como un polo de atracción poderoso, puesto que Cicerón mismo fue a estudiar filosofía allí, en el 79-77.

En el curso del siglo I, los emperadores romanos se ocuparon de conquistar el favor de Atenas. Augusto visitó a la ciudad tres veces, y envió a su general M. Agripa, que, en recuerdo del acontecimiento, hizo construir

un nuevo Odeón en el Ágora. El Emperador ordenó también que se celebrara en Roma una gran naumaquia, para evocar la victoria de Salamina, lograda por la flota ateniense sobre los persas, en el 480 a. C. Por otra parte, un rico ciudadano romano, C. Julio Nicanor, rescata a la isla de Salamina para cederla a la ciudad de Atenas. Más tarde, Augusto transportaría desde el Pnix, en el Ágora, el altar de Zeus Agoraios y los atenienses erigirían en la Acrópolis las estatuas de Augusto, de Tiberio, de Germánico y de Druso, candidatos potenciales en el orden de sucesión establecido por el Emperador.

En el 176, el emperador Marco Aurelio crea en Atenas cuatro cátedras de filosofía: una para el platonismo, una para el aristotelismo, una para el estoicismo y una para el epicureísmo. Asigna a cada jefe de escuela un salario de 10.000 dracmas. Herodes Ático se encargó de encontrar a los primeros titulares. Estas escuelas corrieron distinta suerte. En el 267 d.C., Atenas fue saqueada por los godos. Se recuperaría con dificultad de la destrucción que padeció entonces y, a fines del siglo IV, será apenas una ciudad de mediana importancia, aunque próspera.

¿Qué es, entonces, lo que permite distinguir, a pesar de las fluctuaciones que marcaron la historia de Atenas y la de las diferentes Academias, a un platónico de otro filósofo griego? En respuesta, se pueden aportar varios elementos. Elementos de orden material y elementos de orden doctrinal.

Las diferentes escuelas que apelan a Platón se ocuparon de poseer una buena "edición" de sus obras, es decir, por lo menos un ejemplar de referencia que fuera posible leer y, más a menudo, copiar. Por otra parte, las obras de Platón no tardaron en ir precedidas, primero, por una vida del filósofo y, luego, por una exposición de sus doctrinas, de las que hay indicios en Filodemo (siglo I d.C.), Apuleyo (siglo II d.C.), Diógenes Laercio (siglo III d.C.), Olimpiodoro (siglo VI d.C.) y un autor anónimo de la misma época.

En el plano doctrinal, la fidelidad a Platón se manifestaba por estos tres rasgos.

1) Una referencia constante a la doctrina de Platón, que iba acompañada de una libertad muy grande; prueba de esto es el hecho de que ningún sucesor de Platón en la Antigua Academia defiende la doctrina original de las Formas, probablemente porque la crítica de Aristóteles se consideraba definitiva.
2) Una fidelidad a lo que constituye el fondo de la filosofía platónica, es decir, una cierta forma de "trascendencia" que implica una doble distinción. Una distinción, en la realidad, entre las formas inteligibles y las cosas sensibles, que son sus imágenes. Y una distinción, en el ser

humano, entre el cuerpo y una entidad que lo mueve. Esta entidad es el alma, que sobrevive a su separación del cuerpo y que es susceptible de recibir retribución en función de su vida anterior. Por otra parte, es necesario, además, postular en esta alma una facultad, más o menos distinta del resto, que puede aprehender esos objetos cuya existencia es independiente de las cosas del mundo sensible y que, por lo tanto, no pueden ser percibidas por la sensación, es decir, las Formas.

3) La voluntad de defender estas dos adquisiciones contra las doctrinas rivales. Esta fidelidad implicaba, con toda naturalidad, la confrontación, una oposición que, en cada caso, no podía disociarse de una fuerte influencia de retorno. También puede decirse que la historia del platonismo se corresponde con la historia de sus relaciones con las demás escuelas filosóficas y con el cristianismo, primero en Atenas, pero más tarde en el conjunto del imperio romano: oposición al aristotelismo en el caso de la Antigua Academia, oposición al estoicismo en el de la Nueva Academia, reacción frente a un platonismo demasiado marcado por el aristotelismo y por el estoicismo, en el platonismo medio, crítica del platonismo medio y oposición cada vez más marcada contra el cristianismo, primero el disidente (sobre todo el gnosticismo), luego el ortodoxo, en el caso del neoplatonismo.

1. La Antigua Academia

Si se da crédito a ciertos testimonios, la Academia habría sido fundada por Platón en el 387 a.C., al regreso de su primer viaje a la Magna Grecia (Italia del Sur), donde estuvo en contacto con los pitagóricos, entre ellos Arquitas, y a Sicilia, donde estuvo en la corte de Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa, y trabó conocimiento con Dión. Platón estableció la escuela a sus expensas, en una finca arbolada y regada por fuentes, el jardín del héroe Academo, en medio del cual se alzaba un gimnasio, sobre el camino a Eleusis, cerca del Cefiso y no lejos de Colono. Como tenía por finalidad preparar a los jóvenes para que desempeñaran un papel activo en la política y proporcionarles una formación filosófica, según el programa expuesto en los libros VI y VII de la *República*, la Academia alcanzó con rapidez un gran éxito y no tardó en entrar en conflicto con la escuela de Isócrates, donde se enseñaba sobre todo retórica.

No se sabe cómo estaba organizada la enseñanza en la Academia. Platón, según parece, había reunido alrededor de su persona a amigos y colegas, encargados de disciplinas especiales. Los más conocidos son Aristóteles,

Espeusipo, Jenócrates, Filipo de Opunte, Hermodoro de Siracusa, Heráclides del Ponto, Eudoxo, Hestieo de Perinto y Teéteto. Es necesario incluir también en este grupo a un cierto número de matemáticos y de astrónomos como Menecmo, Dinóstrato, Anfínomo, Amintas, Ateneo, Hermótimo, Calipo que, en astronomía, perfeccionó el sistema de las esferas, Teudio de Magnesia, que habría escrito *Elementos* a la manera de Euclides. Otros personajes mencionados en las *Cartas* atribuidas a Platón, como Eufreo (*Carta* V), Erasto y Corisco (*Carta* VI) debieron frecuentar también a la Academia.

La Academia parece haber sido, desde el principio, un lugar de discusión más que una institución para asegurar la transmisión autoritaria de un cuerpo de doctrinas reservadas. Es necesario recordarlo e insistir en esto: ni Aristóteles, ni ninguno de los que sucedieron a Platón en la dirección de la Academia, mantuvo en su ortodoxia el núcleo del pensamiento del fundador, o sea, la doctrina de las formas inteligibles. Por otra parte, si se consideran las relaciones que mantuvieron Platón y Espeusipo con Dión, quien, después de haber recibido lecciones de Platón e incluso haber frecuentado la Academia, regresó a Sicilia para tomar el poder, la acción política parece haber tenido en la Academia un lugar importante, junto con la elaboración de teorías astronómicas y el desarrollo de la geometría.

Todo induce a creer, por otra parte, que en el marco de la Academia se emprendió, de acuerdo con el modelo del método geométrico, la búsqueda de principios cada vez más elevados. Esta investigación, de la que el Filebo puede darnos un indicio, parece haber constituido la base de ese sistema de principios, que algunos califican de "doctrinas no escritas". Los que se oponen a esta interpretación aducen que estas doctrinas no dan la imagen del verdadero Platón, sino la del Platón que era objeto de discusiones en el interior de la Academia.

Después de la muerte de Platón, la Academia se mantuvo fiel a las orientaciones de su fundador. Se ocupó, en esencia, de sistematizar, difundir y defender el pensamiento del maestro, frente a otras escuelas que proponían un pensamiento rival.

Si, tanto para los sofistas como para Platón, la docencia tenía por finalidad preparar a los jóvenes para la vida de ciudadanos, y con ese objeto se les enseñaba a dominar su discurso exterior y su discurso interior, mediante los métodos que constituían la dialéctica y la retórica, en la época helenística la enseñanza filosófica estaba destinada a preparar para la vida, sin aditamentos, la de un hombre público o un hombre privado, pero esto siempre por el dominio del discurso.

Al menos entre los académicos, los aristotélicos y los estoicos, el método de enseñanza consistía sobre todo en ejercicios dialécticos, por medio de los cuales los asistentes aprendían a mantener discusiones, no sólo con los demás, sino también consigo mismos. Aun cuando en estas escuelas se impartían cursos magistrales, hipótesis que corroboran, a su manera, la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, el discurso que mantenía el filósofo no correspondía a la exposición de todo un sistema, sino que respondía siempre a la pregunta de un asistente, por lo menos a un problema preciso.

Durante todo el período helenístico, la enseñanza comprendió tres ámbitos distintos. El primero era el que podría corresponder a la vez a la "lógica" y a la "epistemología", en el sentido en que hoy se entienden estos términos; los estoicos lo llamaban "lógica" y los epicúreos, "canónica", mientras que los platónicos y los aristotélicos lo llamaban "dialéctica", si bien estas dos escuelas asignaban contenidos muy diferentes al término. El segundo ámbito recibía el nombre de "física" en todas las escuelasy el tercero, "ética".

Esta actividad escolar se inscribía en el marco de una institución que no tenía verdaderamente carácter de asociación, puesto que el mismo no existía en el derecho ateniense. En el aspecto institucional, la Academia, que tampoco se definía por la posesión de la propiedad adquirida por Platón, sólo existía, según parece, en virtud de la elección de un académico, el escolarca, elegido por sus pares como sucesor de Platón.

El estudio de la Antigua Academia tropieza con dificultades considerables. Apenas nos quedan fragmentos de obras que fueron numerosas y considerables. Además, como fuente más importante para el conocimiento del pensamiento de los miembros de la Antigua Academia, nos queda Aristóteles. Ahora bien, Aristóteles no es objetivo, en el sentido en que se podría aplicar el término a un historiador moderno. Al ocuparse de refutar a Platón y a sus seguidores, lleva a cabo su argumentación sin dar referencias precisas; incluso, con frecuencia procura refutar en grupo a varios pensadores.

Al morir Platón, en el 348-347, su sobrino Espeusipo se convierte en jefe de la Academia, designado por el maestro en persona. Sin embargo, después de la muerte de Espeusipo parece que se puso en funcionamiento un verdadero proceso electoral. Los escolarcas que sucedieron a Espeusipo fueron Jenócrates, Polemón, que tuvo por discípulo a Crántor, y por último Crates.

Hijo de Potone, la hermana de Platón, y de un cierto Eurimedonte, Espeusipo dirige la Academia durante ocho años, desde el 348-347 hasta su muerte, probablemente.

Espeusipo, que da por hecho que existe un conocimiento por aprehensión directa y que este conocimiento debe tener por objeto realidades que

tienen una existencia separada, que no experimentan ningún cambio y que son eternas, se ocupa, por razones de orden epistemológico y ontológico, de postular como objetos de este conocimiento por adquisición directa a los números matemáticos, que, aunque no son Formas, a la manera de Platón, ni puras abstracciones, a la manera de Aristóteles, existen en tanto individuos fuera del tiempo y del espacio. ¿Por qué Espeusipo no mantuvo la hipótesis de la existencia de las Formas, que constituía el núcleo de la doctrina de Platón? Probablemente, para hacer frente a las objeciones dirigidas a la existencia de las Formas y a la participación de las cosas sensibles en las Formas, objeción de la que se hizo eco Aristóteles, cuando declara en forma explícita que Espeusipo renunció a las Formas "en razón de las dificultades que, en su opinión, encierra esa teoría". Con toda probabilidad, una de las principales dificultades con que tropezó Espeusipo consistía en hacer que la doctrina de las Formas fuera compatible con el método de la división (*diairesis*). Espeusipo creyó que resolvía el problema cuando identificó los números matemáticos con las realidades verdaderas.

Estos números matemáticos tienen por principios a lo Uno y lo Múltiple. ¿Qué carácter tiene cada uno de estos principios? ¿Lo Uno tiene una substancia diferente de la de los otros números o es sólo el primero de los números? Al respecto, Aristóteles escribe: "Espeusipo admite un número de substancias todavía más grande; comienza a partir de lo Uno; luego, postula un principio para cada especie de substancia, uno para los números, otro para los tamaños, otro luego para el alma" (Aristóteles, *Metafísica* VII, 2, 1028 *b* 21-24). Estas pocas líneas no son fáciles de entender, pues dejan filtrar una crítica. Mientras que, para Platón y para Aristóteles, lo Uno, que es el principio de los números, no es él mismo un número, pues el primer número es el número dos, Espeusipo habría identificado a lo Uno con el número uno y, en cuanto tal, lo Uno sería el principio de los números. En lo que hace al segundo principio, lo Múltiple, los testimonios son escasos. Por otra parte, Aristóteles reprocha a Espeusipo que no haya precisado cómo puede componerse el número a partir de lo Uno y de lo Múltiple.

A lo Uno y a lo Múltiple se encuentran asimilados el punto y un segundo elemento (del que nada se sabe) que desempeñan un papel de principio en el dominio de las magnitudes matemáticas. A partir de lo Uno, se engendran en particular el dos, el tres y el cuatro, que junto con lo Uno forman el *tetraktus* ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$); de manera similar, del punto nace la línea, de la línea el triángulo y del triángulo, la pirámide. Puesto que las realidades eternas no pueden estar sometidas al cambio, esta generación de los números y de las magnitudes matemáticas no debe ser considerada como un proceso real; es necesario interpretarla de manera metafórica. Además, en

la medida en que los números y las magnitudes matemáticas constituyen dos órdenes de realidad distintos, las magnitudes no pueden derivarse de los números, a los que, no obstante, se las asimila. Lo mismo ocurre con los otros dos órdenes de realidades evocadas por Espeusipo; estas realidades, asimiladas respectivamente a los números y a las magnitudes, pertenecen a una parte del alma que Espeusipo define como "la figura de la extensión en todo sentido, considerada según una relación numérica armoniosa" (Plutarco, *De anim. procr.*, 1023 *b*), mientras que, por otra parte, las cosas sensibles no son, sin embargo, ni número ni magnitud geométrica.

El conocimiento que se pueda tener del alma y de la realidad sensible no equivale, como la que se puede tener de los números y de las magnitudes geométricas, a una aprehensión directa; ésta se realiza a través de la sensación, que desencadena un proceso de rememoración, donde entran en juego la noción de identidad, la diferencia y, sobre todo, la de semejanza (*homoiotes*/ ὁμοιότης), que ya actuaba en la aprehensión directa de los números y de las magnitudes matemáticas. Si uno se orienta en esta dirección, surgen por lo menos dos preguntas. ¿A qué puede corresponder la semejanza, puesto que las realidades primeras ya no son Formas, sino números? ¿Todavía es posible, en este contexto matemático, hacer que marchen a la par la noción de semejanza y las de causalidad y paradigma?

Para responder a la primera pregunta, se puede aducir que cada cosa sensible se encuentra en el centro de un haz de relaciones, y que el conjunto de esas relaciones constituye la esencia de la cosa, que no se aprehende de manera directa. Para llegar a una clasificación de las cosas sensibles, es necesario determinar antes si estas cosas se asemejan o no, y desde qué punto de vista. En este contexto, conocer y clasificar son dos momentos no disociables de un mismo proceso.

El número y la ferocidad de las críticas de Aristóteles muestran que el punto débil del sistema propuesto por Espeusipo era el siguiente. Si es cierto que lo Uno es todo en potencia y nada en acto, entonces lo Uno no es una substancia y, por consiguiente, el número no puede existir como una realidad independiente.

Espeusipo se negaba, por otra parte, a identificar a lo Uno con el Bien y aducía que, en particular para las plantas y los animales, lo bello y lo perfecto se encuentran, en efecto, no en la simiente sino en el producto final. Espeusipo trataba de este modo de evitar las dificultades que originaba la identificación de lo Uno y de lo Múltiple. Pero entonces, ¿cómo concebir un universo constituido por realidades de niveles diferentes, que sólo revela su

perfección al fin al del camino? En este contexto, el Universo no es más que una serie de episodios, sin que haya entre ellos ninguna relación verdadera.

Después de la muerte de Espeusipo, en el 339-338, Jenócrates, el último jefe de la Academia que había conocido personalmente a Platón, dirigiría la Academia durante veinticinco años, después de resultar electo. Jenócrates parece haber sido el primero en proponer una división de la filosofía en tres partes, física, ética y lógica, división que se aceptó casi por unanimidad y que habría de desempeñar un papel decisivo en la constitución del estoicismo. Es necesario entender el término "lógica" en el sentido platónico de "dialéctica" y considerarlo como designación del instrumento racional por excelencia de la descripción ontológica.

Jenócrates, que habría sido el primer platónico en llevar hasta las últimas consecuencias la deducción a partir de los principios, postulaba dos principios primordiales, que son lo Uno y la Pluralidad indefinida, también llamada la díada "de lo Grande y de lo Pequeño". Este último punto permanece muy oscuro, pues Aristóteles, en un pasaje bastante largo, evoca las diferentes maneras en que los académicos concebían el principio opuesto a lo Uno, pero sin precisar los nombres de los filósofos que preferían una u otra posición.

La imposición de un límite a lo ilimitado como consecuencia de la intervención de lo Uno explica la generación tanto de las Formas-Números como de las Magnitudes inteligibles (punto, línea, superficie, volumen). Tal doctrina, cuyos detalles no se conocen, trata, por lo tanto, de realizar una síntesis entre la de Platón, para quien las realidades superiores son formas, y la de Espeusipo, para quien esas realidades superiores son números y magnitudes matemáticas. Este retorno a las Formas platónicas anteriores a Espeusipo llegó a algunos intérpretes a pensar que, de hecho, Aristóteles dirigía su ataque en esencia a Jenócrates, por cuyo intermedio podía apuntar al mismo tiempo a Platón y a Espeusipo. Según esta hipótesis, lo que se ha querido representar como las "doctrinas no escritas" no sería más que el reflejo deformado de la doctrina de Jenócrates. De hecho, Jenócrates planteó, según parece, la hipótesis de la existencia de una línea indivisible (*atomos gramme*), correspondiente de una u otra manera a la Forma de la línea. A continuación de los Números y de la Magnitudes inteligibles vienen el alma, definida, a partir del *Timeo*, como "un número que se mueve a sí mismo", y el mundo de las cosas sensibles, que se pueden analizar, en última instancia, en términos de magnitudes. He aquí, según parece, cómo se representaba Jenócrates la naturaleza y las funciones del alma: "Del mismo modo, en el diálogo titulado *Sobre la filosofía*, se ha establecido que el Viviente-en-sí proviene de la Idea misma de lo Uno, de la Longitud primera, de la Latitud

primera y de la Profundidad primera, y lo mismo ocurre con lo demás. Por otra parte y de otra manera, el intelecto está representado por el uno, la ciencia por el dos, pues al ser de una sola pieza progresa hacia el uno; el número de la superficie es la opinión y el del volumen, la sensación. En efecto, los números se consideraban como Ideas y como principios, aun cuando derivan de los elementos. Por otra parte, las cosas son captadas unas por el intelecto, otras por la ciencia, otras por la opinión, otras, por último, por los sentidos; y estos números son las ideas de las cosas. Y, puesto que el alma parece ser algo que se mueve y que conoce, algunos han hecho de ella una combinación de ambas cosas, al definir al alma como un número que se mueve a sí mismo" (Aristóteles, *Del alma* I, 2, 404 *b* 18-30). El nombre de Jenócrates no aparece en este pasaje, como suele ocurrir con Aristóteles. Pero Plutarco (*De animae procr. in Timaeo* I, *Moralia*, 1012 *d*) le atribuye expresamente la definición del alma que aparece al final.

Además, la construcción gramatical de las líneas que preceden a esta definición y su estructura argumentativa permiten confirmar esta atribución a Jenócrates. En la definición del alma como "un número que se mueve a sí mismo", se encuentran muchas ideas: [1] la del alma como principio automotor, tal como aparecía en el *Fedro*; [2] la del alma como realidad intermediaria, como se la describe en el *Timeo*, 35 *a-b*; [3] la de una relación término a término entre las facultades del alma y sus objetos de conocimiento. Con esto, Jenócrates abandona la tripartición del alma, parte racional, parte agresiva, parte desiderativa, para reemplazarla por una bipartición: parte racional, parte irracional.

Por otra parte, Jenócrates distingue, según Teofrasto, tres niveles de realidades clasificadas según su relación con el cielo (*ouranos*/οὐρανός): [1] las cosas que están más allá del cielo; [2] el cielo; [3] las cosas que están en el cielo. Las primeras, es decir, los principios, las Formas y las Magnitudes inteligibles, y quizás las realidades matemáticas, son percibidas por la inteligencia, mientras que las terceras, o sea las cosas sensibles, lo son por los sentidos; por su parte, las segundas, vale decir, los cuerpos celestes, perceptibles a la vez por la vista y por la inteligencia, son objetos de opinión (*doxa*/δόξα). Además, Jenócrates interpreta este sistema en términos teológicos: por encima se encuentra la divinidad suprema, a la vez mónada y díada; en el cielo reina Zeus, divinidad masculina, mientras que una divinidad femenina, equivalente al alma del mundo, rige las cosas que se encuentran en el cielo. Este intento de articular la metafísica con la teología tuvo verdadero éxito. Varrón (116-127 a. C.) se inspira en él para proporcionar un fundamento filosófico a la religión romana.

En el campo de la ética, Jenócrates parece haber dado muestras de una gran originalidad. Aun cuando varios testimonios al respecto llevan la marca de una revisión por parte de Antíoco de Ascalón, de todos modos queda en pie que se deben buscar en su pensamiento los temas que habrían de tener gran difusión en el mundo helenístico: búsqueda de la serenidad interior como meta última de la ética, importancia acordada al sometimiento voluntario a la ley, invención de la categoría de los "indiferentes", reflexión sobre la virtud en su relación con la naturaleza y la felicidad.

Como tuvo por discípulos a Polemón, que lo sucedería en la dirección de la Academia, a Crántor y quizás incluso a Epicuro y a Zenón de Citio, puede considerarse a Jenócrates como el verdadero fundador del platonismo en todas sus formas y como el intermediario por quien la influencia del platonismo se hizo sentir en el epicureísmo, pero sobre todo en el estoicismo. A todo esto debe agregarse que, durante su época de escolarca, parece haberse realizado una edición de las obras de Platón que habría de constituir el punto de partida de la tradición manuscrita que ha llegado hasta nuestros días.

El sucesor de Jenócrates en la dirección de la Academia fue Polemón (314-313), cuya enseñanza se orienta sobre todo hacia la moral. Polemón privilegiaba la acción moral y criticaba a los que se consagraban a las especulaciones lógicas, comparándolos con gente que supiera de memoria un manual de armonía, pero fueran incapaces de ejecutar música. Polemón definía al soberano bien como la vida conforme a la naturaleza y parece haber ejercido, sobre este punto, una fuerte influencia sobre Zenón de Citio, que habría sido su discípulo.

Sucede a Polemón, como director de la Academia, Crates de Atenas (270-269), con quien se relaciona Crántor, quizás el más antiguo comentarista del *Timeo* de Platón. Con su obra *Sobre el duelo*, fue el iniciador del género de la "consolación", que tuvo un éxito considerable. En esta obra, dirigida a un amigo que acababa de perder a un hijo, lo exhorta, haciendo intervenir el tema de la supervivencia del alma, no a combatir radicalmente el sufrimiento, sino a mitigarlo.

Parece que en un contexto similar se compuso la mayor parte de los diálogos dudosos atribuidos a Platón: el primero y el segundo *Alcibíades*, el *Epinomis*, el *Hiparco*, el *Minos*, los *Rivales*, el *Teages*, el *Clitofón*; los diálogos apócrifos *De lo justo*, *De la virtud*, *Demódoco*, *Sísifo*, *Erixias*, *Axíoco*, e incluso las *Definiciones*.

2. La Nueva Academia

Con Arcesilao de Pítane, que sucedió a Crates en el 268-264, la Academia pasó a ser una "Nueva Academia". El epíteto "Nueva" puede justificarse de diversas maneras: [1] Arcesilao afirmaba que no se podía conocer nada y había hecho de la suspensión universal del juicio, "*epokhe peri panton*" el objetivo de su filosofía. [2] A diferencia de los escolarcas de la Antigua Academia, que escribieron mucho, los de la Nueva Academia se atuvieron a una enseñanza oral, tomando en parte el ejemplo de Sócrates. [3] Al igual que Sócrates, Arcesilao no impone dogmas nunca; pide consejo a sus interlocutores y mantiene con ellos vivas conversaciones. No es la autoridad del maestro, sino su razón la que debe guiarlos; responde a las preguntas con nuevas preguntas.

Arcesilao simboliza bien, en su persona, este cambio decisivo. Comenzó por estudiar matemáticas al lado de Autólico y asistió a clases de Teofrasto antes de conocer, al menos por sus escritos, a los escépticos y a los dialécticos de Megara o de Eretria. Se separó del ambicioso sistema de Jenócrates, inspirado en esencia en los diálogos platónicos de la madurez, para volver a la práctica de Sócrates, la que ilustran los primeros diálogos. Por esto, acuerda el primer lugar a la dialéctica crítica y a la afirmación de la ignorancia, y entiende en ese sentido a las fórmulas dubitativas y a los relatos míticos de Platón; como es muy natural, su blanco principal fue el estoicismo, que ofrecía la forma de dogmatismo más difundida en esa época y que, a partir de concepciones de conjunto asentadas en la certidumbre y relativas al universo, se presentaba como la condición de la sabiduría. J. Brunschwig, en la sección consagrada a la filosofía helenística (cf. p. 567-573), explica bien la índole de esta crítica al estoicismo en el plano de la epistemología.

Lácides, que sucede a Arcesilao en el 244-243 como director de la Academia y hace conocer las ideas de éste, es, por esa razón, el único de los escolarcas de la Academia que merece mención antes de llegar a Carnéades de Cirene, que llegaría a escolarca en el 167-166.

Al igual que Arcesilao, Carnéades no escribió nada. A través del testimonio de Clitómaco, su sucesor en el 110-109, podemos entrever la fisonomía de este hábil dialéctico, que supo criticar eficazmente al estoicismo, que había recibido un nuevo impulso por obra de Crisipo. En esta época, Critolao era escolarca del Liceo y Diógenes de Babilonia, escolarca del Pórtico. La posteridad recordaba de Carnéades la participación en la embajada enviada por Atenas a Roma en el 155, con la intención de pedir una disminución del tributo que se le había impuesto como consecuencia del saqueo de la ciudad

de Oropos. Carnéades, que había ido a Roma junto con los escolarcas del Liceo y del Pórtico, fascinó al público con su virtuosismo oratorio, al defender primero y criticar después a la virtud de la justicia o, más bien, a las diversas definiciones filosóficas de ésta. Temeroso de ver que los filósofos apartaran a la juventud romana de las virtudes ancestrales, Catón el Censor pidió al senado que arreglara el asunto a favor de Atenas, con la mayor rapidez posible. Esta embajada fijó, por largo tiempo, la imagen de un Carnéades afín a los sofistas porque, en los discursos que pronunció, habría utilizado la *antilogia*/ἀντιλογία, ese método de argumentación consistente en el desarrollo de argumentos opuestos. De hecho, como lo demostraron investigaciones modernas, Carnéades no tenía nada que ver con un Gorgias o un Protágoras. Pero ¿cuáles fueron las características del pensamiento de Carnéades en los campos de la epistemología, la física y la ética?

En el plano de la epistemología, Carnéades, que aceptó las críticas dirigidas por Arcesilao a los estoicos, había abandonado, según parece, la consecuencia que de ellas deducía Arcesilao, esto es, la necesidad de la suspensión universal del asentimiento, como lo expone con gran claridad J. Brunschwig (cf. p. 574-575).

En el dominio de la ética, Carnéades se esforzó en demostrar que la pretensión de los estoicos, de fundamentar la moral en la pulsión natural, según la cual todo lo que es viviente busca siempre perseverar en su ser, lleva a consecuencias contradictorias. Más fundamentalmente, Carnéades no podía aceptar que la ética se redujera, en última instancia, a pasar de un acuerdo instintivo con la naturaleza a un acuerdo basado en la razón. Como estaba inserto en el marco de la tradición platónica, estimaba que la tendencia natural no es fuente de sabiduría, sino de egoísmo y de violencia.

En el campo de la física, Carnéades explicaba cómo, a partir de las premisas que postulaban los estoicos (observación de la naturaleza, aceptación de las creencias relativas a la naturaleza y a los dioses), resultaría imposible creer en la existencia de una razón universal que rigiera al mundo en beneficio de los hombres; de ese modo, se impondría la conclusión de que dios no existe y que todo se hace y se deshace en virtud de la simple dinámica mecanicista. En suma, el arraigo de la razón en la sensación y en el instinto termina en la negación de todo orden racional. Tal posición dejaba una salida posible, por completo compatible con el platonismo: el recurso a un concepto de la trascendencia.

Después de su retiro, que ocurrió hacia el 137, primero fue Carnéades el Joven, el hijo de Polemarco, quien sucedió a Carnéades y luego, Crates de Tarso. Clitómaco, que había sido por largo tiempo discípulo de Carnéades,

pero que, después de haber reñido con él, fundó su propia escuela, sólo se reintegra a la Academia y asume su dirección en el 127-126, después de la muerte de su maestro. Renuncia a la tradición de la oralidad y hace de las enseñanzas de Carnéades la materia de numerosas obras, quizás cuatrocientas, que constituyeron una de las fuentes de Sexto Empírico y, sobre todo, la fuente esencial de Cicerón, cuando éste expone su probabilismo o busca armas dialécticas contra los estoicos.

Clitómaco proporciona una presentación muy minuciosa del pensamiento de su maestro Carnéades. Insiste en el carácter absoluto de la suspensión del juicio y en la confiabilidad del *pithanon*/πιθανόν. La Academia no suprimió a las sensaciones: "Hay, escribe Cicerón, entre las cosas diferencias que permiten clasificar a unas como probables y a otras como improbables. Pero esto no basta para decir que unas pueden ser percibidas y las otras no, puesto que muchas cosas falsas son probables y nada falso puede ser percibido ni conocido". A pesar de la importancia de su obra escrita, Clitómaco no llegó a convencer a los demás académicos de que había logrado una imagen fidedigna de su maestro.

Metrodoro de Estratónica, que había pasado de la escuela epicúrea a la Academia, pretendía, en efecto, que había sido el único en comprender la enseñanza de Carnéades y expuso sus divergencias respecto de la interpretación de Clitómaco sobre dos puntos esenciales. Mientras que Clitómaco asignaba a la suspensión del juicio un valor absoluto, Metrodoro afirma que ésta sólo constituía un arma contra el estoicismo. Por otra parte, sostuvo que Carnéades, en contraposición con lo que pretendía Clitómaco, había admitido que, en ciertos casos, el sabio mismo prestaba su asentimiento a la opinión. En definitiva, Metrodoro intentaba hacer frente al problema. ¿Cómo se articula con las creencias personales el juego dialéctico en que se finge aceptar las proposiciones del adversario, sólo para deducir de ellas consecuencias contradictorias o absurdas? Metrodoro atribuyó, pues, al pensamiento de Carnéades una autonomía mucho mayor que la que le acuerda Clitómaco respecto de la dialéctica antiestoica: al admitir que al sabio le ocurre que a veces puede conceder por error su asentimiento, Metrodoro habría vuelto al ideal platónico del filósofo, el que tiende hacia la sabiduría, sin alcanzarla verdaderamente.

Como Metrodoro nunca fue escolarca, su crítica a Clitómaco relativa a la interpretación de Carnéades habría revestido una importancia menor, si Filón de Larisa, el último escolarca oficial de la Academia, no hubiera adoptado una posición que se aproxima a la suya. Filón sucedió a su maestro Clitómaco en la dirección de la Academia hacia el 110 a. C. En el 88, huye

de Atenas por la guerra de Mitrídates. Instalado en Roma, imparte clases, a las que asistió Cicerón, y publica dos obras hoy perdidas. Nada permite pensar que en Atenas, donde residía como continuador de Clitómaco, Filón hubiera cambiado de opinión. Si tal fuera el caso, los libros que escribió a poco de llegar a Roma no habrían provocado tal asombro, tanto entre sus amigos como entre sus adversarios. En este punto, el testimonio de Cicerón es claro. Los libros escritos por Filón escandalizaron tanto a Antíoco de Ascalón, su antiguo discípulo, que se había distanciado de él, como a Heráclito de Tiro, que se había mantenido fiel a la filosofía de Carnéades tal como la entendía Clitómaco.

En el dominio de la epistemología, Filón de Larisa sigue combatiendo a la doctrina estoica mediante el empleo de las herramientas dialécticas forjadas por sus predecesores, como lo explica J. Brunschwig (cf. p. 574-575).

Aun cuando ningún testimonio le atribuye un retorno a un "dogmatismo" platónico, parece que Filón interpreta a Platón en una forma más positiva que Carnéades. Al haber limitado la duda a una crítica del estoicismo, podía, sin contradecirse, mostrar que había en la obra de Platón otra cosa diferente de las aporías relativas al conocimiento. Quizás, fue el que puso de relieve un tema que se vería aflorar en Cicerón: el de la "asimilación a un dios en la medida de lo posible", que Platón evoca en el *Teéteto* (176 *b*) y en la *República* (X, 611 *d-e*). Además, Filón instaura un espíritu nuevo en las relaciones entre la retórica y la filosofía. Mientras que Clitómaco había mantenido la tradición de hostilidad a la retórica, Filón introduce la innovación de dictar él mismo un curso de retórica, en forma paralela a sus lecciones de filosofía, emprendimiento que habría podido justificar adhiriendo a ese pasaje del *Fedro* donde hay un elogio de la "verdadera retórica". Un representante del platonismo medio, Longino, maestro de Porfirio, habría de perpetuar esta tradición en pleno siglo III d.C.

Discípulo de Filón de Larisa, Antíoco de Ascalón lo sucederá en la dirección de la Academia, en el 79. Sin embargo, sólo después de un viaje a Alejandría entre el 87 y el 84, durante el cual se encuentra con Lúculo (Cicerón, *Lúculo* II y sigs.), toma conocimiento de la obra de Filón y le replica con su *Sosos*. De regreso a Atenas, abrió entonces su propia escuela, a la que llama "Academia" y que postula como auténtica heredera del pensamiento platónico, contra la Academia de tendencia escéptica de Filón. El objetivo de Antíoco no se limitaba a restaurar una interpretación dogmática de Platón a través de un comentario de las obras de Espeusipo y de Jenócrates. También aspiraba a devolver a la Academia su preeminencia sobre el Liceo y sobre el Pórtico, al poner en evidencia que, por regla gene-

ral, sólo habían aportado innovaciones terminológicas. Esta estrategia suponía un riesgo, el de pasar por aristotélico o por estoico. En los *Académicos*, Cicerón le hace el mal servicio de calificarlo de auténtico estoico, calificativo que repitieron muchos de los que se interesaron por este filósofo. Antíoco enseñaba en el gimnasio de Ptolomeo, donde tuvo como alumno, durante seis meses, a Cicerón. Entre los dos hombres se estableció una sólida amistad.

En el dominio de la ética, Antíoco de Ascalón trató de demostrar que los aristotélicos y los estoicos se conformaban con reformular lo que habían dicho Platón y sus sucesores en la Academia. No dudaba en reivindicar como platónica la invención de conceptos extraños, como el de la *oikeiosis*/οἰκείωσις, que designa a la adaptación inmediata del ser viviente a su propia naturaleza.

De igual modo, en física, Antíoco de Ascalón utilizó buen número de proposiciones cuyo origen debía buscarse más en Zenón que en Platón, Espeusipo o Jenócrates. Aún así, Antíoco llevó a cabo una polémica implacable contra el estoicismo en todos los puntos que no podía atribuir a la Academia. En el libro IV del *De los fines*, Cicerón muestra con qué encarnizamiento combatió la idea, específicamente estoica, de que la felicidad del sabio es por completo independiente del mundo exterior.

En lo que concierne a la filosofía del conocimiento, la situación es en particular delicada, en la medida en que Antíoco utiliza, para combatir el escepticismo de la Nueva Academia, los argumentos que ya habían empleado los estoicos con esa finalidad. Es posible llegar a decir, incluso, que Antíoco adscribía, en este punto, a la doctrina estoica; en este sentido se inclinaría J. Brunschwig (cf. p 575-576). Tomados en conjunto, los testimonios inducen a una mayor prudencia. Antíoco expuso con simpatía el idealismo platónico y atribuyó a la Antigua Academia la idea de que la certidumbre no debía buscarse en los sentidos independientemente de la razón, cosa que era una condena explícita de la teoría estoica de la impresión aprehensiva o cognitiva (*phantasia kataleptike*/φαντασία καταληπτική).

Antíoco, que pretendía recuperar la verdadera doctrina de la Academia, sin embargo no fue reconocido nunca como conductor de la Escuela platónica. El nexo institucional establecido entre los escolarcas a partir de Platón quedó roto con la partida de Filón de Larisa hacia Roma. Por otra parte, el pensamiento de Antíoco de Ascalón estaba demasiado impregnado de estoicismo y de aristotelismo. La escuela fundada por Antíoco en Atenas sobrevivió algún tiempo después de la muerte de éste. Por consiguiente, durante más de un siglo no se puede hablar de filósofos académicos en Atenas. Entonces se desarrolla, en diferentes lugares del mundo romano, lo que

se llamó "platonismo medio". Si se hubiera restaurado la Academia en el siglo II d.C., ¿qué suerte habría corrido Amonio, el maestro de Plutarco? No se puede saber.

3. El platonismo medio

El período que va desde siglo IV al siglo I a.C. presentaba dos características: la existencia de instituciones filosóficas en Atenas y una enseñanza que pretendía ser formación en el arte de decir y en el arte de vivir. Las Escuelas (platónica, aristotélica, epicúrea y estoica) se habían establecido en diferentes puntos de la ciudad de Atenas. La enseñanza consistía en ejercicios dialécticos y en discusiones que debían formar para la acción política esclarecida por la ciencia (en el platonismo), para la vida erudita (en el aristotelismo) y para la vida moral (en el epicureísmo y en el estoicismo).

Todo lleva a creer que esas instituciones filosóficas no sobrevivieron a la toma de Atenas por parte de Sila, en el 87 a.C. Sólo reaparecen en el 176, cuando el emperador Marco Aurelio crea cuatro cátedras de filosofía: platónica, aristotélica, estoica y epicúrea. Agonizantes en los últimos años de la República, las Escuelas filosóficas que se remontaban a sus respectivos fundadores prácticamente habían dejado de existir en los primeros años del Principado. Con su desaparición y con la creación de numerosas instituciones filosóficas en el conjunto de la cuenca del Mediterráneo, se abre una nueva fase de la historia de la filosofía, que modificará el curso del platonismo.

Para afirmar su fidelidad a los que consideraban sus fundadores, las cuatro escuelas filosóficas, que se encontraban entonces repartidas en diferentes ciudades de Oriente y de Occidente, no se podían apoyar en la institución ateniense que aquellos habían creado ni mantener una tradición oral transmitida de generación en generación; por este motivo, los cursos de filosofía, en esa época, consisten sobre todo en comentarios de textos.

La existencia de comentarios filosóficos se remonta muy atrás en la tradición platónica. Es bastante probable que Crántor haya comentado el *Timeo* de Platón hacia el 300 a.C. Pero lo nuevo a comienzos del Imperio es el carácter sistemático de esta práctica. Hasta ese entonces, se aprendía a hablar y, mientras se aprendía a hablar, se aprendía a vivir. Ahora se aprende menos a hablar que a leer, aun cuando, mientras se aprende a leer, se aprende todavía y siempre a vivir. La modalidad del pensamiento filosófico pasa a ser, por lo tanto, exegética. Se preguntará, por ejemplo, que relaciones mantienen lo Viviente (= el Modelo del *kosmos*), las formas y el intelecto a partir de esta frase del Timeo: "Conforme a la naturaleza y al número de las especies cuya presencia discierne el intelecto en lo que es lo Viviente,

el dios considera que este mundo también debe tener las mismas en naturaleza y en número" (*Timeo*, 39 *e*, cf. los comentarios reunidos por Proclo, *In Timaeum* III. 103. 19-104. 22). La reflexión ya no se recae directamente en los problemas mismos, sino en los problemas tal como los tratan Aristóteles y Platón.

En esos momentos, la influencia pitagórica, ya perceptible en la Antigua Academia con Espeusipo y con Jenócrates, se vuelve decisiva en el platonismo. Las modalidades históricas de esta influencia siguen siendo oscuras. Notable en Eudoro, que habría vivido en Alejandría en el siglo I a.C. y que habría comentado el *Timeo*, y en su compatriota Filón, esta tendencia llegó a ser muy fuerte en el caso de Trasilo, astrólogo favorito del emperador Tiberio y filósofo en la corte de Nerón, y constituye uno de los presupuestos filosóficos de Plutarco: se pueden citar los nombres de Moderato y de Nicómaco de Gerasa.

Esta influencia se hizo sentir no sólo en el plano doctrinal, sino incluso en un plano material. En efecto, el orden tradicional en que se clasificaban los escritos de Platón tiene la marca del adoptado por el astrólogo favorito del emperador Tiberio, Trasilo, ya mencionado, quien habría escrito sobre los principios de Platón y de Pitágoras. De hecho, esta repartición de las obras de Platón en nueve grupos de cuatro diálogos (tetralogías), que se debía quizás a Dercílides, se remonta a la edición anotada que mandó hacer en Roma T. Pomponio Ático, el amigo de Cicerón. Esta edición habría aprovechado el trabajo de revisión efectuado en Alejandría por Aristófanes de Bizancio (270-180 a.C.). La edición alejandrina, en que las obras de Platón estaban clasificadas en grupos de a tres (en trilogías) se basaba en la edición académica realizada en el momento en que Jenócrates era escolarca, o sea, treinta años después de la muerte de Platón.

El pitagorismo introdujo en el platonismo varios rasgos que le eran propios. Pero uno de ellos, el "secreto", adquiere entonces una importancia fundamental. El secreto incide en dos elementos que intervienen en la comunicación: el medio de transmisión y la codificación. En un contexto en que predomine el secreto, el medio de transmisión privilegiado de las verdades fundamentales debe ser la palabra, pues la escritura pone la información al alcance de todo el mundo, en teoría por lo menos: he aquí por qué el término *akousmata*/ἀκουσματα designa a las doctrinas pitagóricas, dado que la escritura sólo interviene en la redacción de ayuda memorias (*hypomnemata*). A esta primera restricción impuesta al medio de transmisión habrá de agregarse otra, concerniente al modo de formulación de las doctrinas transmitidas; en efecto, esas doctrinas debían formularse de ma-

nera simbólica y enigmática, cosa que explica que se las calificara de *symbola* y de *ainigmata*.

Desde el final del siglo I a.C. y en los inicios del Imperio Romano, la filosofía dominante era, como se ha visto, el estoicismo que incluso impregnaba a un platonismo, entonces bajo la influencia de escepticismo cultivado y ecléctico. Uno de los mejores testigos de esta tradición platónica sigue siendo Diógenes Laercio que, según parece, escribió a comienzos del siglo III d.C., largo tiempo después de la reacción del platonismo medio.

Frente a un platonismo contaminado de estoicismo y aristotelismo, en forma progresiva se hizo sentir, entre los platónicos, la necesidad de una filosofía más religiosa. Entonces, el pensamiento de Platón reaparece como un medio de acceder a otro orden de realidades, el de las Formas y de lo divino, que sólo el alma podía aprehender. De este modo, se produce entre los platónicos ese renacimiento al que se da el nombre de platonismo medio.

A mediados del siglo I de nuestra era se debe situar a Polemón, considerado el padre del platonismo ecléctico, que imita en esto a Filón de Alejandría (primera mitad del siglo I d.C.), el representante más inteligente de un sincretismo en que el platonismo desempeñó un papel decisivo. En esta nueva corriente se insertan primero Plutarco de Queronea (hacia el 50-125) y luego, hacia la segunda mitad del siglo II, Teón de Esmirna, que escribió una *Exposición de los conocimientos matemáticos útiles para la lectura de Platón*, Máximo de Tiro y Apuleyo de Madaura, y poco después el médico Galeno, Celso, que escribió contra los cristianos el *Discurso verdadero*, que pudo ser reconstruido en parte por intermedio de la virulenta refutación que hace de él Orígenes, en su *Contra Celso*, y, por último, Numenio de Apamea, que vuelve a encontrar a Moisés bajo los rasgos de Platón. Todos estos pensadores, que merecerían algo más que una mención en una historia de la filosofía griega, interpretan a Platón en un espíritu teosófico, mediante el empleo del método alegórico y sin dudar en invocar la astrología, la demonología e incluso la magia, o bien relacionan el platonismo, unos con Aristóteles, otros con el estoicismo y aún otros, como los primeros apologistas (cf. *infra* Séptima Parte), con el cristianismo.

Mientras que Ático defendía la ortodoxia platónica contra el aristotelismo, Alcinoo, en su *Didaskalikos*, propone como platónica una lógica que es lisa y llanamente aristotélica. Esta actitud marca un giro decisivo en la historia de las relaciones entre el platonismo y el aristotelismo y sirve de introducción al tercer período del aristotelismo, que se recordará más adelante.

En el plano exegético, los diálogos de referencia que aprovecharon Ático y Alcinoo para construir este nuevo dogmatismo platónico fueron el *Timeo*

y la *República*. Estos diálogos no habían sido objeto, en un primer tiempo por lo menos, de comentarios completos, pero se volvió a ellos para encontrar puntos de vista sobre la divinidad, sobre el mundo, sobre el hombre y sobre la sociedad, en el marco de un sistema articulado alrededor de tres principios: Dios, el Modelo y la Materia.

Para Ático (Proclo, *In Timaeum* I, 305. 6-16), así como para Plutarco (*De Is. et Osir.*, 53, *Moralia*, 372 *e-f*) y Alcinoo (*Didaskalikos*, 9), el Dios debía identificarse con el Bien de la *República* y el Demiurgo del *Timeo*. Y, puesto que este dios es el dios primero de todos, el principio supremo, nada puede ser superior a él.

Tal supremacía determina el tipo de relación que el Dios mantiene con el segundo principio: el Modelo. Los representantes del platonismo medio tenían la costumbre de plantear el problema recordando ese pasaje del *Timeo* (29 *a* 6-7) donde se dice que el demiurgo "pone los ojos en lo que siempre permanece idéntico". Derivaban de allí la convicción de que, en cierta manera, las formas inteligibles eran los "pensamientos" de Dios, cosa que no impedía que las formas tuvieran una existencia en sí, fuera del intelecto. El Modelo correspondía, de este modo, a un Inteligible, que, en tanto objeto de pensamiento del dios primero, el Intelecto, era exterior e inferior a éste.

Ático declara que Platón se limitó a seguir la opinión de sus predecesores y que, a ejemplo de ellos, sólo admitió cuatro elementos, que forman todos los cuerpos en virtud de transformaciones y de combinaciones según proporciones definidas: son la tierra, el agua, el aire y el fuego, que ocupan en el espacio posiciones determinadas por la constitución misma del universo. Estos elementos proceden de una materia única, homogénea e indiferenciada. Se trata, sin duda, que lo que Platón, en su *Timeo*, llamaba el tercer género, la causa errabunda, la extensión, el receptáculo. Hemos visto, por otra parte, que es probable que con esto aludiera a aquello en que o sobre que se dibujan las figuras y los cuerpos, pero nunca considera este tercer género como una materia corporal. Ático estuvo en una escuela diferente de la de Platón. Debió de frecuentar a Plutarco y de él, a menos que fuera de Alcinoo, debió tomar esta concepción. Este último entendía, en efecto, al tercer género en el sentido de una realidad corporal y sensible, una suerte de caos indiferenciado, en el que estarían confundidos todos los elementos del universo: como Platón, lo llamaba todavía "receptáculo, nodriza, madre, substrato, inasible por los sentidos, sólo tiene como propiedad el poder de recibir las formas, al mismo tiempo que permanece sin cualidad, sin figura; materia, que no es corporal ni incorpórea, que sólo es cuerpo en potencia" (*Didaskalikos*, 162. 29 y sigs. Hermann); pero de todos modos

la consideraba una "materia", noción a la que, de ningún modo, había llegado Platón. En este punto, Ático puede haber sufrido la influencia de Posidonio o del médico Galeno, que, a la manera de Posidonio, admitía también una materia universal en la que se disolvían todos los elementos. En última instancia, al hacer del tercer género una realidad material, Ático parece haber ido mucho más allá del pensamiento de Platón.

Por otra parte, ciertos representantes del platonismo medio, que también se propusieron reaccionar contra el monismo materialista del estoicismo, interpretan la constitución del alma del mundo en el *Timeo* de una manera muy original: plantean la hipótesis de un alma del mundo malvada. Luego de distinguir, por una parte, una realidad trascendente, la inteligencia demiúrgica, y, por otra, una materia primera totalmente indeterminada, postulan la hipótesis, para dar cuenta del caos y de la irregularidad del movimiento que atraviesa a la naturaleza corporal, de un alma del mundo que, tras haber sido primero irracional, se encuentra luego ordenada, en la medida de lo posible, por la inteligencia demiúrgica. En el platonismo medio, pues, la constitución del universo adquiere un aspecto de un drama imponente, mientras que, en el neoplatonismo, se la describirá en el marco de un sistema riguroso, donde el intelecto despliega todas las virtualidades contenidas en él sin fijarse un objetivo, sin deliberar sobre los medios y sin hacer cálculos.

Para tener una idea de este movimiento interpretativo, lo mejor es leer el *Didaskalikos* de Alcinoo, un autor que vivió hacia mediados del siglo II de nuestra era y que tuvo estrecha relación con la rama del platonismo medio que interpretaba a Platón a la luz de Aristóteles. Hace poco tiempo se ha establecido que sería necesario distinguir entre este Alcinoo y Albino, otro filósofo del platonismo medio, autor de una *Introducción a los diálogos de Platón*, cuyas enseñanzas habría seguido el médico Galeno.

Esta exposición de la doctrina platónica, que tiene como punto de partida la oposición entre el filósofo y el sofista, tema del *Sofista*, que se prolonga en una oposición entre el ser y el no ser, entre la verdad y el error, se desarrolla siguiendo las tres grandes partes de la filosofía en la época helenística: la dialéctica, la física, integrada en el teorética, y la ética. La teorética comprende, en efecto, estos tres campos: la matemática a modo de método, la teología, que se interesa por las causas primeras, y la física, que se ocupa del universo y de lo que éste contiene. De hecho, la teología se interesa por los tres principios que estructuran la interpretación del platonismo medio, el Dios, el Modelo y la Materia, que dan cuenta, todo al mismo tiempo, del macrocosmos y del microcosmos.

El pasaje del platonismo medio al neoplatonismo, ilustrado por la polémica desencadenada por Porfirio en la escuela de Plotino, en Roma, se efectúa a partir de la cuestión de saber si el Modelo, es decir, lo Inteligible, se encuentra al mismo nivel que el demiurgo, o sea, el Intelecto, antes que él o detrás de él. Proclo enumera las posiciones de Plotino, de Porfirio y de Longino sobre este punto: "En efecto, ya entre los antiguos, unos, como Plotino, postulaban que el demiurgo mismo contenía los modelos del universo, mientras que otros, en contra de esta opinión, colocaban al Modelo antes que al Demiurgo o después de él: antes de él, como Porfirio, o después de él, como Longino ..." (Proclo, *In Tim.* I, 322. 18-24). Por lo tanto, Longino defendía una posición de conformidad con la doctrina de los platónicos del período medio sobre el dios y sobre el modelo; puesto que el Demiurgo era el principio supremo, el Modelo sólo podía ser inferior a él.

En cambio, posiciones como la de Plotino y la de Porfirio son consecuencias de un movimiento de interpretación de la doctrina platónica que podría remontarse a Numenio. Al identificar el Bien con el primer Intelecto, Numenio lo había convertido en un principio superior al Demiurgo, Demiurgo al que identificaba con un segundo Intelecto. Por lo tanto, como el Demiurgo no era ya el principio último, el Modelo podía situarse delante de él, como sostenía Porfirio, o bien en él, como afirmaba Plotino. Porfirio, que acaba de llegar de Atenas, donde había sido discípulo de Longino, defiende en Roma la doctrina de éste, en la escuela de Plotino; se inicia una polémica en cuyo transcurso habrían de intervenir Amelio, Plotino y, desde luego, Longino, que se mantendrá en sus posiciones, pero en vano, porque Porfirio se podrá del lado de Plotino. Comenzaba la historia del neoplatonismo.

4. El neoplatonismo

Esta historia tiene como origen a Plotino. Bajo la influencia de quien fuera su maestro en Alejandría, Amonio "Sacas", de quien sabemos muy poco, Plotino emprendió la tarea de exponer los principios de Platón, previamente asimilados a los de Pitágoras, para lo cual se inspiró en lo que hoy denominamos "diálogos del último período" y, en primer lugar, en el *Parménides*, texto difícil que, hasta ese entonces, no se tomaba en cuenta o se interpretaba en forma superficial. Esta gigantesca empresa determina un nuevo renacimiento, que habría de marcar de manera decisiva la historia del platonismo.

Plotino fundó en Roma una verdadera Escuela de filosofía, que funcionaría sobre bases no institucionales desde el 244 al 269, o sea, durante veinticinco años. Porfirio, que la frecuentó menos de cinco años, del 263 al 268,

nos describe en forma sucinta el funcionamiento de esta "institución" en la *Vida de Plotino* que escribió como preámbulo a su edición de los tratados del maestro. Porfirio reúne estos tratados, que según él eran 54, en seis conjuntos de nueve tratados, es decir, seis *Enéadas*; la cifra seis, obtenida al multiplicar el primer impar (3) por el primer par (2), y la cifra nueve, obtenida al multiplicar el primer impar (3) por sí mismo, presentaban una significación metafísica profunda en el marco del neopitagorismo.

Es probable que Plotino perteneciera a una familia de altos funcionarios romanos de Egipto. Luego de estudiar filosofía junto a Amonio "Sacas" en Alejandría, se propuso hacer la experiencia de la "filosofía practicada entre los persas y la que florecía entre los hindúes" (Porfirio, *Vida de Plotino*, cap. 2. 15-17); también acompañó a la corte del emperador Gordiano, que había emprendido una expedición militar contra los persas. Pero el Emperador murió en Oriente en circunstancias confusas y Plotino, que había logrado huir, se dirigió a Roma. La Escuela que funda poco después de su llegada, se reunía en casa de cierta dama noble, quizás la viuda del emperador Treboniano. Había senadores que seguían las clases, en cuyo transcurso Plotino se expresaba en forma original, sin aparato retórico y prestando gran atención a los mejores comentaristas: "En sus cursos, hacía que se leyeran los comentarios, por ejemplo, los de Severo, los de Cronio, los de Numenio, los de Gayo o los de Ático, y, entre los peripatéticos, los de Aspasio y de Alejandro, de Adrasto y de otros autores, en función del tema desarrollado. Pero Plotino no tomaba nada de estos comentarios; era, por el contrario, personal e independiente en su reflexión teórica, pues aportaba en sus investigaciones el espíritu de Amonio [Sacas, su maestro]" (Porfirio, *Vida de Plotino*, cap. 14). Examinaba problemas planteados por Platón y por Aristóteles, en un contexto polémico contra los estoicos.

Dos alumnos miembros de la Escuela pronto se convirtieron en sus discípulos favoritos y sus colaboradores: Amelio, que hará las veces de ayudante antes de dirigirse a Apamea, para reintegrarse a la escuela que, según se cree, era la de Numenio, y Porfirio, que se encargaba, muy en especial, de la redacción literaria de los cursos del profesor y debía, por lo tanto, editar las *Enéadas* y escribir la *Vida de Plotino*.

El gesto decisivo de Plotino en materia de metafísica consistió en romper, en forma radical, en el plano de los principios, con el platonismo medio, al extraer todas las consecuencias de la posición de Numenio, que identificaba al Bien con el primer Intelecto y hacía de él un principio superior al Demiurgo, Demiurgo al que identificaba con un segundo Intelecto. Puesto que el intelecto divino de Aristóteles no bastaba para explicar el mundo de los

seres, Plotino sostuvo que era necesario un principio más allá del ser, lo Uno, que identifica con el Bien. Encuentra en el *Parménmides* de Platón, que, por este hecho, reemplaza al *Timeo* como diálogo de referencia del platonismo, no sólo la teoría de lo Uno, sino también la del Intelecto y la del Alma. Esto lo llevará a oponerse a los gnósticos, al elaborar toda una arquitectura del mundo inteligible, que da cuenta, de una manera diferente a la de los gnósticos, de la presencia de lo inteligible en el mundo sensible, al igual que del carácter y el papel de la materia, considerada en su relación con el mal.

Es muy difícil hablar de lo Uno en Plotino, en la medida en que nada puede decirse de él, porque es inefable (*arrheton*/ἄρρητον). En efecto, lo Uno está más allá del ser y, por este hecho, sólo puede definirse por la negación de todos los rasgos que caracterizan al ser, que, sin embargo, debe derivar de él. Esta posición paradójica, asociada con una interpretación de la primera hipótesis del *Parménides*, se ilustra con el uso de la proposición *hyper-*, que puede traducirse por "super-" en los términos que lo describen, por ejemplo, *hypernoesis*/ὑπερνόησις "superintelección" o *hyperontos*/ ὑπερόντως "superexistencialmente". El hecho de que lo Uno se sitúe "más allá del ser" (*epekeina tes ousias*) se deduce de la descripción que hace Platón del Bien en la *República* (VI, 509 *b*), pero interpretado en muy diverso sentido. Mientras que, para Platón, el Bien ocupa una posición privilegiada en el dominio del ser, pues sobrepasa a las demás Formas en el plano de la potencia y de la dignidad (*dynamei dai presbeiai*, agrega Platón, precisión que es necesario no olvidar), para Plotino y sus sucesores, lo Uno trasciende verdaderamente al ser. De aquí surge la dificultad mayor de esta posición. ¿Cómo hacer de lo Uno, que está más allá del ser, la fuente y el origen de todo lo que es? Plotino no da una respuesta clara a esta pregunta. De todos modos, se puede pensar que lo Uno es responsable de la existencia y de la unidad de todo lo que viene tras él, simplemente porque es objeto de aspiración para todo lo que viene tras él. Otro problema surge del hecho de que, en un tratado muy difícil (*En.* VI, 8 [39]), Plotino confiere "voluntad" a lo Uno, que, a diferencia del Dios de los cristianos, no es una persona. ¿Interviene esta voluntad en la producción de todo lo que viene tras lo Uno? Para los lectores cristianos, esto es así, pero no para los otros, para quienes lo que es inferior a lo Uno aparece en forma espontánea como una consecuencia de su potencia absoluta. Entonces se presenta otra dificultad: ¿cómo describir ese proceso intemporal, en virtud del cual aparece todo lo que es inferior a lo Uno? Los intérpretes hablan de "emanación", término que no tiene prácticamente equivalente en el texto griego de Plotino, pero que serviría para describir ese flujo que proviene de lo Uno considerado como una fuente inextinguible.

El primer nivel de realidad que aparece después de lo Uno es el Intelecto, del que lo Inteligible es inseparable. Aun cuando este nivel de realidad corresponde al Ser y a las Formas, en un primer tiempo se mantiene informe e indeterminado. Sólo recibe las características que le son propias por un movimiento de conversión hacia lo Uno al que contempla. A partir de ahí, adquiere Forma y Ser, que lo Uno, sin poseerlos él mismo, le confiere. En suma, el Intelecto presenta menos unidad que lo Uno y esto por dos razones: se encuentra en él la dualidad sujeto-objeto que el Intelecto implica y la unidad que lo caracteriza es la de un conjunto, que no sólo contiene a las Formas, cuyas características corresponden a las que se describen en el *Sofista*, sino también intelectos que poseen sus objetos propios.

El problema de la unidad del Intelecto conduce a otra dificultad. Puesto que el Intelecto corresponde al modelo que, en el *Timeo*, el demiurgo contempla para fabricar al universo, debe contener las Formas de todo lo que existe en lo sensible: "Todo lo que aquí deviene, viene de allí y allí existe en un modo superior". De ahí la pregunta que Porfirio da como título del tratado: *¿Cómo la multiplicidad de las Formas llega al ser, y de lo Uno?* (*En.* VI, 5). Aun cuando Plotino considera que en el Intelecto no puede haber conflicto, el principio formulado en el *Timeo* implica que debe haber, en el Intelecto, Formas de cosas que se encuentren en conflicto en la realidad. *A fortiori*, no debería haber formas de cosas malas; ahora bien, esto es difícilmente conciliable con el principio formulado en el *Timeo*. Es probable que esta dificultad motivó que Amelio admitiera la existencia de Formas de cosas malas.

En un plano puramente metafísico, la solución propuesta por Plotino para salvaguardar la unidad del Intelecto aparece formulada en la segunda hipótesis del *Parménides*. El Intelecto es lo Uno-muchos, lo Uno y los muchos. En la mayor parte de los pasajes que abordan la cuestión, el individuo humano puede participar de esta unidad, en la medida en que la parte más elevada de su alma se encuentre de manera permanente en ese nivel. Los neoplatónicos posteriores no aceptaron esta doctrina de Plotino. Tanto más, por cuanto esta postura implica otra cuestión: la de saber si hay o no una Forma de cada individuo humano en el Intelecto. Sobre este punto, Plotino no llegó nunca, según parece, a una conclusión definitiva.

El Alma constituye un nivel de realidad intermedio entre lo Inteligible y lo sensible; por una parte, es inteligible en el sentido fuerte del término y, por la otra, es sensible. Al igual que para el Intelecto, resulta prácticamente imposible explicar de otro modo la generación del Alma: la potencia infinita de lo Uno requiere la existencia de todo lo demás. Si el mundo sensible debe

existir, es necesario que exista una parte de lo Inteligible que le dé forma y que lo controle: esta es la función del alma. Este control se vuelve cada vez más difícil a medida que se desciende en el mundo sensible. Mientras que el alma gobierna sin esfuerzo en el nivel de los cuerpos celestes, en la tierra corre el riesgo de verse afectada por lo sensible, contaminada por el mal comportamiento del cuerpo que tiene por función controlar. He aquí, por qué es una realidad que se desplaza. Puede ascender para ir hacia lo Inteligible o descender cuando cae en lo sensible. Por lo tanto, se deduce que Plotino, que quizás se haya inspirado en este punto en los gnósticos, basa el origen del alma en una cierta forma de soberbia (*tolma*/τόλμα). Esta explicación, que no parece haber desempeñado un papel de consideración en el pensamiento de Plotino, ilustra, sin embargo, un punto importante: el Alma presenta todavía menos unidad que el Intelecto. Todos los elementos que en ella se encuentran presentan un mayor grado de difusión que en el Intelecto; no se encuentran presentes en forma simultánea unos con otros, como en el Intelecto, del que Plotino habla con una incesante repetición de la fórmula atribuida a Anaxágoras: *homou panta* (todas las cosas juntas). Se comprende, por lo tanto, que Plotino base la descripción del Alma en la supuesta tercera hipótesis del *Parménides* (155 *e*-157 *a*) como "muchos y uno".

Asociada a la que plantea su origen, la cuestión de saber qué distingue al Alma de lo Inteligible entraña temibles dificultades. Como se acaba de ver, mientras que el Intelecto es "uno y muchos", el Alma es "muchos y uno". En el Intelecto, todo conocimiento es simultáneo e inmediato, mientras que en el Alma hay un pasaje, un desplazamiento (*metabasis*/μετάβασις), de un elemento a otro, cuando el razonamiento va de la premisa a la conclusión. El Intelecto se caracteriza por la eternidad, mientras que el Alma se encuentra asociada al tiempo, que es engendrado simultáneamente con el alma, situación paradójica en la medida en que, a semejanza del Intelecto, el Alma es una realidad eterna. El Alma contiene, en la sucesión y en la partición, todo lo que se encuentra de manera simultánea y compacta en el Intelecto, cosa que Plotino expresa cuando habla de *logoi* que, en el Alma, equivalen a las Formas; con más claridad, los *logoi* son las Formas en el nivel del Alma. El Alma depende causalmente de Intelecto, por cuanto por intermedio del Intelecto el Uno produce al Alma, y el efecto es siempre diferente de la causa. Del mismo modo, el Intelecto que, en cierta manera, es responsable de la producción del mundo sensible, no puede ser considerado responsable del control que en éste ejerce el Alma.

En este nivel, ya no se trata del Alma, sino de las almas que se encuentran en el mundo sensible, el alma del mundo y las de los individuos. Aun cuando Plotino insiste en la unidad del alma, el alma del mundo y las de los

individuos no son partes del Alma, que se sitúa por encima de ellas. Estas almas sólo son reflejos del Alma. El alma del mundo difiere del alma del individuo en la medida en que el cuerpo que ella anima es indestructible y que ella misma no está afligida por los problemas que perturban el alma de un ser humano e, incluso, las de los animales; Plotino, que creía en la metempsicosis, debía interesarse también por el destino de estas almas inferiores.

Por otra parte, en lo que al alma concierne, Plotino sostiene una opinión que él mismo califica de "paradójica". Una parte del alma humana permanece en el nivel divino de las realidades inteligibles y sólo esta parte del alma está implicada en el proceso de la reencarnación. Por lo tanto, el alma humana sólo está unida a su cuerpo por una parte de sí misma. En esas condiciones, resulta difícil explicar por qué y cómo el alma desciende al mundo sublunar. Esta tesis lleva a considerar que existe también una parte intermediaria entre las dos partes extremas del alma, que tiene por función no sólo resolver los conflictos entre el alma y el cuerpo, sino también permitir el conocimiento de las Formas, porque es una parte intermediaria que se vuelve consciente de lo que la parte superior contempla eternamente. Esta parte intermediaria es, en efecto, la consciencia de sí.

Con esta tesis se vinculan además los problemas sobre el movimiento del alma, su inmortalidad, su purificación por las virtudes, su vida mística, que consiste en hacer que coincidan el yo empírico con el yo trascendente, sin que sea necesario recurrir a ninguna gracia ni a ningún rito. La sabiduría suprema sigue siendo, por lo tanto, de orden puramente filosófico.

En lo concerniente a la unión del alma con el cuerpo, Plotino hace la síntesis entre una posición platónica y una posición aristotélica, probablemente por intermedio de Alejandro de Afrodisia. Como platónico, Plotino estima que el alma está separada del cuerpo, que es superior a éste y que debe usarlo como un instrumento. Luego de haber examinado todas las posiciones posibles, Plotino, en un largo tratado *Sobre el alma* (IV, 3, 4, 5), llega a la conclusión de que el alma está presente en el cuerpo, aunque sin encontrarse en él, a la manera del calor que afecta al aire; el calor calienta al aire, sin ser afectado por éste. Aun cuando concibe la posibilidad de que los nervios transmitan al cuerpo las instrucciones del alma y que transmitan al alma las sensaciones producidas por los objetos sensibles, Plotino no explica nunca, sin embargo, cómo se realiza la interacción del alma y el cuerpo. Aun cuando pone en guardia contra una atención excesiva hacia el cuerpo prestada por el alma o, al menos, por su parte inferior, hacia abajo, Plotino parece acordar, no obstante, una real autonomía al cuerpo y a la materia. Por otra parte, parece que Platón dividía al alma en una parte

superior, racional, y una parte inferior, no racional, para hacer frente a esas dificultades. Para hacer imposible toda interferencia, Plotino duplica la facultad imaginativa o representativa situada en la frontera entre las dos, y permite que cada una de las partes del alma tenga una memoria propia, de modo de reservar la encarnación sólo a la parte superior del alma.

Hacia el final de su vida, Plotino se inclina hacia el problema del mal y hacia la felicidad. Para él, la felicidad es la unión con dios. Porfirio escribe: "Pues el fin y la meta eran para él estar unido al dios supremo y acercarse a él. En el tiempo en que yo lo frecuentaba [entre el 263 y el 268], alcanzó esa meta cuatro veces, creo, en un acto inefable" (Porfirio, *Vida de Plotino*, cap. 23). Este ideal de asimilación a dios, que proviene en forma directa de Platón (*República* X, 613 *a-b*, y *Teéteto*, 176 *a-b*) sólo puede alcanzarse al término de un proceso particularmente largo. En su tratado *Sobre las virtudes* (*En.* I, 2 [19]), Plotino distingue, en efecto, varios niveles de virtudes. Se trata, en primer lugar, de las virtudes "cívicas", tal como Platón las describe en la *República* y que organizan la vida en comunidad: moderación, valor, sabiduría y justicia. Luego vienen las virtudes purificadoras, de inspiración estoica, que sirven para poner en práctica el desprendimiento de las cosas de aquí abajo y preparan el alma para la contemplación. Por último, están las virtudes del alma verdaderamente purificada, que es la asimilación del alma con su principio divino, el Intelecto, y que, en muy raras ocasiones, puede culminar en la unión con lo Uno, experiencia que evoca Porfirio en la *Vida de Plotino* (23. 10-14). El sabio llega a ser entonces un ser divino.

Otros temas llaman la atención del filósofo, cómo la materia es la privación del ser y, por lo tanto, en cierta manera, la fuente del mal. Poco antes del 268, Plotino habrá de estudiar el número inteligible y los géneros supremos del ser según Platón, en oposición con la doctrina de las categorías de Aristóteles. Quizás ésta fuera la ocasión de su ruptura con Porfirio y de la partida de éste hacia Sicilia, mientras que Amelio abandona Roma algún tiempo más tarde, para dirigirse hacia Apamea, en Siria. Este doble alejamiento, probablemente relacionado en el plano político con el asesinato de Galieno, el emperador con quien Plotino mantenía estrechas relaciones, significaría, en definitiva, el fin de la Escuela de Plotino.

En la misma Roma, la enseñanza de Plotino carecía de futuro. Sin embargo, con Plotino se había fijado el fundamento y el estilo del neoplatonismo: la preferencia acordada al *Parménides* respecto del *Timeo* como diálogo de referencia para vincular el conjunto de la filosofía de Platón, lo Uno platónico postulado como primer principio más allá del Intelecto aristotélico, todos los grados del ser constituidos en una jerarquía a partir de lo Uno. Además,

Plotino había escrutado la estructura del alma y propuso una antropología verdaderamente original. También, Plotino ha releído los principales textos de los grandes filósofos, los actualiza y pone en ellos orden y claridad. Proclo reconoce este hecho, cuando escribe que, allí donde Numenio se había expresado en un estilo trágico exagerado, Plotino vuelve a introducir en el discurso un modo filosófico de expresión.

Se puede definir a *Porfirio*, ante todo, como el que difundió la filosofía de Plotino. Su obra, inmensa, en lo esencial, se ha perdido. Nacido en Tiro, estudió primero en Atenas, junto a Longino, un representante del platonismo medio que no diferenciaba la filosofía de la literatura. Luego, fue Roma para estudiar en la Escuela de Plotino. Desde el comienzo, debió abandonar la doctrina de Longino, típica del platonismo medio, sobre las relaciones entre el Intelecto y lo Inteligible, para adoptar la de Plotino. Plotino utiliza sus habilidades de polemista contra los gnósticos y le encarga la revisión de sus escritos; al menos, esto es lo que aduce Porfirio, que justifica de ese modo su trabajo de editor de las *Enéadas*. Pero, en forma abrupta, cinco años después de su llegada a Roma, Porfirio se separa de Plotino, quizás a causa de la actitud antiaristotélica de su maestro en la cuestión de las categorías.

Instalado en Sicilia, Porfirio trabaja en comentarios sobre Aristóteles. Escribe sobre las *Categorías*, el *De la interpretación*, la *Física*, el libro L de la *Metafísica*, compone la *Isagoge* y, sobre todo, el tratado titulado *Que las escuelas de Platón y de Aristóteles sólo son una*, en que sostiene el acuerdo de Aristóteles con Platón. Compone también su voluminoso tratado *Contra los cristianos*, que después de su muerte le acarreará la hostilidad de los emperadores cristianos. Porfirio, que también es historiador de la filosofía (*Vida de Pitágoras*, *Del alma*), se entrega a controversias sobre diversos temas, como el vegetarianismo (*De la abstinencia*), la teurgia (*Carta a Anebo*). Luego vuelve a ocuparse del estudio de la filosofía platónica y compone comentarios sobre el *Timeo* y sobre el *Parménides*. Incluso comenta a Plotino y extrae de su obra el manual llamado las *Sentencias*. Al releer este comentario, que sólo subsiste en forma de fragmentos cuyo texto no fue bien transmitido, se advierte lo que pudo separar el pensamiento de Porfirio del de Plotino. Uno de los puntos de más evidente divergencia se sitúa en el plano de la ética. A las virtudes cívicas, purificadoras e intelectivas descriptas por Plotino en su tratado *Sobre las virtudes* (*En.* I, 2 [19]), Porfirio les agrega las virtudes paradigmáticas, que corresponden, de hecho, a los Modelos de las virtudes que se encuentran en los otros niveles. Este agregado abrirá el camino a otros desarrollos de autores posteriores, que multiplicaron los niveles de virtudes que conducen a la unión con lo Uno.

Porfirio no funda una escuela. Se desplaza mucho, regresa a Roma, vuelve a Oriente; recibe a visitantes que se le acercan por un tiempo. El más célebre es Jámblico, por cuyo intermedio Porfirio está representado en los orígenes del neoplatonismo sirio. Pero también ejerció influencia en Roma sobre el retórico Mario Victorino, que, convertido al cristianismo, habría de ser el intermediario entre Plotino y el neoplatonismo cristiano, ejemplificado por san Ambrosio y por san Agustín.

La contribución esencial de Porfirio a la historia del neoplatonismo reside en estas dos características de su obra: reintroduce en el neoplatonismo el género literario del comentario, primero sobre Aristóteles, luego sobre Platón, y difunde la doctrina de Plotino, por una parte en sus propios trabajos y, por otra, en la elaboración, en el 301, más de treinta años después de la muerte de su maestro y algunos años antes de su propia muerte, una edición básica de los tratados de Plotino, en forma de *Enéadas*, que nos ha llegado completa. Defendió esta doctrina contra lo que consideraba desviaciones de Jámblico.

Jámblico fue un filósofo de origen sirio, que vivió posiblemente entre el 240 y el 325, y que dirigía una Escuela en Apamea. En esta ciudad de Siria, habría estado asociado a la enseñanza de Amelio, quien, a su vez, es probable que fuera continuador de Numenio.

Como profesor de filosofía, Jámblico explicaba, año tras año, los textos canónicos de Platón y de Aristóteles. Su papel en este ámbito parece haber sido, aunque no muy original, al menos muy importante para el desarrollo de las escuelas neoplatónicas. En efecto, parece que elaboró la doctrina según la cual cada obra comentada y, en particular, cada diálogo de Platón, sólo tiene un único tema, que es el fin, el designio (*skopos*/σκοπός), con el que debe relacionarse todo lo demás. Seguro de este resultado, ofrece un orden de lectura de los diálogos de Platón que hace recorrer al alumno las tres divisiones tradicionales de la filosofía: la ética (*Alcibíades* I, *Gorgias*, *Fedón*), la lógica (*Cratilo*, *Teéteto*), la física (*Sofista*, *Político*), para llegar, como coronación de los estudios, a la teología (*Fedro*, *Banquete*), y hacer que alcance incluso la suma el punto culminante de la teología, el Bien (*Filebo*). Para terminar, venían el *Timeo* y el *Parnménides*, que recapitulaban todas las enseñanzas de Platón en el campo de la física y en el de la teología. Este orden de lectura, que Jámblico debía de seguir en su enseñanza, tendría valor de autoridad para todos los neoplatónicos posteriores.

Su actividad de profesor originó un conjunto de comentarios a los diálogos platónicos, desdichadamente todos perdidos. Sin embargo, nos queda cierto número de fragmentos de su comentario al *Timeo*, así como sus co-

mentarios al *Parménides* y al *Fedro*. Sólo conocemos el contenido de los demás comentarios por observaciones de detalle hechas por sus sucesores; este es del caso del *Primer Alcibíades*, del *Fedón*, del *Filebo* y del *Sofista*. Jámblico tiene una posición única en la interpretación que propone de las hipótesis del *Parménides*, donde los neoplatónicos leían la organización de los primeros principios. Para asegurar, muy alto en la jerarquía de los dioses, un lugar a los actores de la teurgia que Jámblico llama los "seres superiores" (es decir, los arcángeles, los ángeles, los demonios y los héroes), llega a elevar un grado toda la jerarquía de los dioses e, incluso, a salir de los límites del *Parménides*, porque se ve obligado a postular un dios inefable más allá de lo Uno, del que tratan las hipótesis del *Parménides*; Damascio retomará este importante punto de interpretación.

De igual modo, su actividad docente lo llevó a comentar las obras de Aristóteles; se le conocían, no tan bien como los comentarios a los diálogos platónicos, comentarios sobre las obras de Aristóteles, por ejemplo sobre las *Categorías*, sobre los *Primeros Analíticos*, sobre el *De la interpretación* e, incluso, sobre el *Del cielo*.

Entre las obras de Jámblico que llegaron completas hasta nosotros, la más original sigue siendo su respuesta a la *Carta a Anebo* de Porfirio, que en los manuscritos lleva por título *Respuesta de Abammón a la carta de Porfirio a Anebo y solución a las dificultades que allí se encuentran*. En esta obra, Jámblico, que toma la máscara de un sacerdote egipcio, Abammón, se ocupa de responder a una serie de dificultades planteadas por Porfirio, que también se oculta bajo la máscara de otro sacerdote egipcio, Anebo, dificultades relativas a la religión, al verdadero culto, a la jerarquía divina, a la adivinación, etcétera. La respuesta de Jámblico, en diez libros, que llamamos, por la traducción de Marsilio Ficino, *De los misterios*, apela a la sabiduría caldea y egipcia para promover a la teurgia.

Poseemos además importantes fragmentos de un tratado *Sobre el alma*, que se ocupa de la naturaleza del alma, sus potencias y sus peregrinaciones en un cuerpo o separada, y donde Jámblico evoca las posiciones de varios otros filósofos contemporáneos o más antiguos. También subsisten algunos fragmentos de un largo tratado *Sobre los oráculos caldeos*, que abarcaba veintiocho libros, y de un tratado *Sobre los dioses*. Nos quedan, por otra parte, fragmentos de diecinueve cartas dirigidas por Jámblico a once destinatarios diferentes, entre ellos su maestro Anatolio y sus discípulos Sópatro, Dexipo y Eustacio. La carta a Macedonio, que trata del destino, es un gran interés filosófico.

Por último, Jamblico compuso un vasto tratado, dividido en diez libros consagrados al pitagorismo, de los cuales sólo llegaron cuatro hasta nosotros.

Porfirio había compuesto su tratado *Que las escuelas de Platón y de Aristóteles sólo son una*. Jámblico insiste en este programa al componer otro tratado titulado *Sobre la escuela pitagórica*. No se sabe con exactitud cuántos libros comprendía la obra de Jámblico. El índice de materias del manuscrito sólo menciona nueve títulos. El primer libro, que debía de servir de introducción, es una *Vida de Pitágoras*. Este libro va seguido por una *Exhortación a la filosofía*, por una obra sobre *La ciencia matemática común* y por un comentario *Sobre la* Introducción a la aritmética *de Nicómaco*. Los otros libros, que no se han conservado, trataban de la aritmética considerada en sus relaciones con la física, la ética, la teología, es decir, un estudio de la importancia del número en los ámbitos de la física, de la ética y de la teología, luego en los de la geometría y de música, tal como lo enseñaban los pitagóricos. Pselo ha conservado extractos de los libros V a VII, como lo ha mostrado D. O'Meara al publicar dos fragmentos, uno, *Sobre el número físico* [libro V] y otro, *Sobre la aritmética ética y teológica* [libros VI-VII]. Puesto que se consideraba a Pitágoras, a partir de Numenio, como el inspirador de las filosofías de Platón y de Aristóteles, esta era una manera de proclamar su acuerdo: introducirse en la escuela de Pitágoras para exponer su modo de vida y sus enseñanzas.

En efecto, Jámblico se aparta de Plotino en varios puntos e inaugura una nueva corriente en el neoplatonismo. Refuta la tesis según la cual una parte superior del alma permanece en el cielo de los Inteligibles. Para él, el alma se une por completo con el cuerpo: es la posición aristotélica, que, en Jámblico, implica otra cosa, que la salvación del alma debe necesariamente provenir de otra parte y, en particular, de la teurgia, como lo explica Jámblico en *De los misterios*.

El conflicto entre Porfirio y Jámblico sobre este punto preciso se irá agravando. En sus comentarios sobre el *Timeo* y el *Parménides*, Jámblico no deja de criticar a Porfirio, sin miramientos. Todas estas obras se han perdido, pero Proclo, que las cita en sus propios comentarios, expone con toda claridad las disputas de los dos neoplatónicos.

Jámblico defiende, en efecto, una posición radicalmente nueva en la interpretación que propone de las hipótesis del *Parménides*, donde los neoplatónicos leían la organización de los primeros principios. Para asegurar, muy alto en la jerarquía de los dioses, un lugar a los "seres superiores", se ve llevado, como se ha dicho, a elevar en un nivel toda la jerarquía de los dioses e incluso a salir de los límites del *Parménides*, pues está obligado a

postular un dios Uno inefable aparte de las hipótesis del *Parménides*. Así, al menos para Proclo, Jámblico se vuelve culpable de dos tomas de posición no platónicas, porque no se atiene al *Parménides*, al que no considera portador de toda la teología de Platón, y porque ofrece de las hipótesis de la segunda parte una interpretación inconciliable con el texto platónico. Para refutar esta posición de Jámblico, Porfirio habrá de recurrir a Plotino. Al proporcionar de la obra de Plotino una edición nueva, organizada según la interpretación de Plotino y de Porfirio de las hipótesis del *Parménides*, Porfirio intentará, casi al final de su vida, de oponer al sistema de Jámblico, es decir, a la teurgia, la autoridad de quien fuera su maestro en Roma. Al hacerlo, se mantenía fiel al antiguo racionalismo griego.

En esos momentos, Jámblico comentaba a los alumnos de su escuela los *Oráculos caldeos*. En el neoplatonismo sirio, la teurgia tenía prioridad sobre la filosofía. La teurgia es un movimiento de filosofía religiosa, que pretende revelar la naturaleza de los dioses y utilizar su poder, en particular, para la salvación del alma; tradicionalmente se hacía remontar su origen a dos "caldeos", vale decir, a dos magos, ambos de nombre Juliano. A Juliano padre, al que también se califica de filósofo, se le atribuye una obra *Sobre los demonios*; a Juliano hijo, que vivió en tiempos de Marco Aurelio (161-180 d.C.), que fue médium de su padre y a quien se califica sólo de teúrgo, se le atribuyen tres obras, las *Teúrgicas*, las *Telésticas* y las *Logias*, en verso, que deben de ser los *Oráculos caldeos*. Además de algunas prescripciones rituales, estos *Oráculos* ponen en boca de dioses anónimos los hexámetros de una revelación basada en doctrinas platónicas, provenientes en particular del *Timeo* y presentadas bajo la forma que les había dado el platonismo medio del siglo II. He aquí por qué se puede definir a la teurgia como un movimiento espiritual por el cual se hace una apelación directa a los dioses, según ritos bien establecidos, para obtener la unión del alma con los dioses.

La enseñanza de Jámblico en Apamea se prolongó durante todo el primer cuarto del siglo IV y su escuela fue floreciente y animada. Sabemos, en particular, que tuvo un discípulo muy dotado, Teodoro de Ásine, que se postulaba como rival del maestro. Se mantuvo bajo la influencia de Numenio y de Porfirio, y siguió defendiendo la tesis de Plotino, según la cual una parte del alma no desciende en la generación. Después de la muerte de Jámblico (hacia el 326), Sópatro asegura la sucesión en Apamea y Edesio funda una nueva escuela en Pérgamo, cuya importancia debió de ser grande, porque fue en Pérgamo donde el futuro emperador Juliano tuvo su primer contacto con el neoplatonismo, en el 351.

Los discípulos de Edesio se dispersaron en tres direcciones: Máximo fue a enseñar a Éfeso, Crisanto en Sardes y Prisco en Atenas. El emperador Juliano enrolará al servicio de su restauración del culto pagano a todos estos filósofos: hará venir a la corte, junto a él, a Máximo, nombrará a Crisanto gran sacerdote en Lidia y Prisco, que no había querido ir con Máximo, afirmaría en Atenas la tradición del neoplatonismo de Jámblico. Juliano le escribirá a Prisco: "No dejes que los partidarios de Teodoro te llenen los oídos repitiendo que Jámblico fue un ambicioso, él, el maestro verdaderamente divino, el primero después de Pitágoras y Platón" (Juliano, *Carta* XII). Esto prueba que ya en Atenas se discutían los méritos respectivos de Jámblico y de Teodoro. La presencia de Prisco en Atenas aseguró la primacía de Jámblico, en la segunda mitad del siglo IV.

En la propia Atenas, el neoplatonismo habría de conocer un fuerte impulso, quizás debido al hecho de que una escuela platónica podía reclamar allí de una manera única la herencia de la Academia. Los sucesores de Jámblico pasaron la posta a una nueva dinastía de filósofos que podían considerarse, más que todos los otros, como los sucesores de Platón. Éstos fueron Plutarco, Siriano, Proclo y Damascio. Sabemos que, todos los años, Proclo consideraba un deber llegarse hasta la Academia para celebrar allí la memoria de sus "antepasados", Platón y todos sus sucesores. Es evidente que, en Atenas, la tradición platónica estaba más cargada de significación que en ninguna otra parte.

Durante el reinado del emperador Teodosio (379-375) y el de Justiniano (527-565), dos oleadas de leyes contra el paganismo pusieron en vigencia, en forma progresiva, una legislación cada vez más represiva para los paganos. Los lugares de culto habrían de ser destruidos o convertidos en iglesias cristianas, se prohibieron los ritos y la práctica de la religión pagana se hizo, necesariamente, clandestina. Los filósofos tenían la sensación de ser los últimos depositarios de una tradición religiosa que se había practicado en el Oriente griego durante casi un milenio.

Esta circunstancia debía determinar entre los platónicos atenienses un retorno a las fuentes de su espiritualidad religiosa, no sólo por la lectura de las *Rapsodias órficas*, una versión nueva redactada a comienzos de la era cristiana de la *Teogonía órfica* que debía existir en la época de Platón, y por la lectura de los *Oráculos caldeos*, que se consideraban entonces testimonios de una Antigüedad fabulosa, sino también por una interpretación teológica tanto de los poetas antiguos, como Homero y Hesíodo, como de los diálogos de Platón, entre ellos la segunda parte del *Parménides*, considerada como un tratado de teología sistemática, que describía, a través de las "hipótesis" la jerarquía de las clases de los dioses. Para estos filósofos,

ya no es más la iniciación eleusina lo que procura la "epoptia", es decir, la visión de los objetos sagrados develados por el "hierofante" (= aquel cuya tarea, en el curso de las ceremonias de los misterios, era mostrar los objetos sagrados), sino la lectura del *Parménides* de Platón. Por lo tanto, el programa de investigación de toda esta Escuela neoplatónica de Atenas será conciliar entre sí estas tradiciones teológicas. Para desarrollar este punto, los maestros atenienses escribieron una obra, por desgracia perdida, que se titulaba *El acuerdo de Orfeo, Pitágoras y Platón con los oráculos caldeos* y que se basaba de hecho en este mito: "... toda la teología griega es hija de la mistagogia de Orfeo: Pitagoras, el primero, había tomado de Aglaófamo las iniciaciones relativas a los dioses, luego Platón recibió de los escritos pitagóricos y órficos la ciencia toda perfecta que les concierne" (Proclo, *Teología platónica* I, 5, p. 25. 26-26. 4 Saffrey-Westerink). No se podía ir más lejos en la asociación del platonismo con el pitagorismo.

Del filósofo Plutarco de Atenas, sólo sabemos muy pocas cosas. No se ha conservado ningún escrito suyo y sólo conocemos su importancia a través de la estima en que lo tenían sus sucesores. Hierocles fue discípulo suyo, antes de enseñar en Alejandría y, más tarde, en Bizancio. Se lo considera el fundador de la escuela neoplatónica de Atenas, que había instalado en una gran casa que se mantendrá hasta el final como sede de la Escuela: una casa que podría corresponder a la recuperada por los arqueólogos al sur de la Acrópolis. El mayor mérito de Plutarco de Atenas fue formar y asociar a su enseñanza a Siriano, probablemente el espíritu más fecundo de esta escuela.

Gracias al testimonio de *Siriano*, es posible hacerse una idea del programa pedagógico que se proponía a los estudiantes. Los dos primeros años, se leía todo Aristóteles; se estudiaban luego, uno tras otro, en el orden instaurado por Jámblico, los diálogos de Platón; por último, se mostraba el acuerdo entre la doctrina de Platón y las teologías órficas y caldeas. Se lo hacía mediante el comentario detallado del *Timeo*, para la filosofía de la naturaleza, y del *Parménides*, para la teología.

Indicios de esta enseñanza se conservan en el comentario de Siriano a los cuatro libros, B, G, M y N, de la *Metafísica* de Aristóteles y en su comentario sobre el *Fedro* de Platón, que sólo se conoce por las notas tomadas por uno de sus alumnos, Hermias. Al leer estos textos, comprobamos que Siriano sólo había cumplido una parte del programa propuesto por Jámblico, puesto que se limita, casi siempre, a establecer el acuerdo entre Platón, Pitágoras y los textos órficos. No había tomado en cuenta hasta el

mismo punto a los *Oráculos caldeos* y la muerte lo sorprendió antes de que pudiera dictar su curso sobre ellos.

Pero Siriano es célebre, sobre todo, por su exégesis de las hipótesis del *Parménides*. Al estudiar la estructura de las hipótesis, observó una correspondencia perfecta entre las negaciones de la primera hipótesis y las afirmaciones de la segunda. Llegó a la conclusión de que la primera hipótesis contenía la teología negativa del Primer dios, lo Uno, mientras que la segunda enumeraba en orden las propiedades característica de cada grado de la jerarquía de los dioses. Encontró catorce conclusiones equivalentes a las catorce clases de dioses trascendentes y cósmicos. Proclo admite este notable resultado, si bien atribuye su paternidad a Siriano. Proclo presenta a su maestro como "aquel que había recibido sin mezcla, en lo íntimo de su alma, la muy auténtica y pura luz de la verdad, el que le ha permitido participar de toda la filosofía de Platón, el que hizo de él su compañero en las tradiciones que había recibido en secreto de los más ancianos que él, aquel, sobre todo, que lo ha asociado al coro de los que cantan la misteriosa verdad de los principios divinos".

De todos los neoplatónicos, *Proclo* es, seguramente, el que conocemos mejor, porque se ha conservado gran parte de su obra. Siriano lo había preparado para que lo sucediera y rigió la Escuela de Atenas durante casi cincuenta años. En esencia, fue un profesor. Se nos dice que "el mismo día en que daba cinco clases de exégesis, a veces incluso más, escribía cotidianamente sus casi setecientas líneas, iba además a visitar a los otros filósofos y conversaba con ellos, y por la tarde impartía todavía otras lecciones que no estaban por escrito, todo esto después de sus largas vigilias de adoración por la noche y entre las tres prosternaciones que hacía ante el sol, al amanecer, al mediodía y al atardecer" (Marino, *Vida de Proclo*, § 22). Bajo la dirección de un maestro tan dedicado, la escuela conoció una gran actividad.

De Proclo poseemos todavía una gran parte de los largos comentarios sobre el *Alcibíades*, sobre el *Timeo*, sobre la *República*, sobre el *Cratilo* y sobre el *Parménides*. Practicó el comentario científico con rigor, mediante la división del texto por comentar en "perícopas", y lo sometía a una explicación general por la discusión de las opiniones de sus predecesores (se trata del momento de la *theoria*/θεωρία), para luego aplicarle una exégesis literal efectuada sobre cada palabra (se trata del momento de la *lexis*/λέξις). Todos los diálogos de Platón estudiados en la Escuela fueron objeto de comentarios compuestos de esta manera y, hasta el final, se continuó aplican-

do este método, que sobrevivió a la Escuela de Atenas, en los comentarios de Simplicio sobre Aristóteles y en los de la Edad Media árabe y latina.

Pero la importancia singular de Proclo proviene de haber proporcionado al neoplatonismo la gran exposición de síntesis con que pudo contar, bajo el título de *Teología platónica*. Allí se encuentra, en primer término, la fórmula de lo que bien podría llamarse la "teología como ciencia", que es una creación del neoplatonismo. En efecto, Proclo escribió: "Platón es el único, entre todos los que conocemos, que se ocupó de establecer distinciones correctas y de formar en buen orden de marcha la procesión ordenada de todas las clases divinas y sus diferencias mutuas, las propiedades comunes a todos los órdenes y las que son particulares de cada uno" (*Teología platónica*. I, § 4, p. 20. 23-25 Saffrey-Westerink). Y este resultado lo encuentra en el Parménides. Proclo escribe además: "Si fuera necesario tener ante los ojos en un solo diálogo de Platón la totalidad y la integralidad de la teología, y también su continuidad, que corresponde a la jerarquía de los dioses desde el primero hasta el último, esto será quizás sostener una paradoja y, sin duda, lo que voy a decir sólo les parecerá evidente a los que pertenecen a nuestra familia espiritual, pero, pese a todo, se debe decir: lo que deseáis es el *Parménides* y tendréis en el espíritu los pensamientos misteriosos de ese diálogo" (*Teol. plat.* I, § 7, p. 31. 7-14 Saffrey-Westerink). Esta es, representada esquemáticamente, esa jerarquía divina:

Lo Uno, primer dios
Las hénades
Los dioses inteligibles
Los dioses inteligibles-intelectivos
Los dioses intelectivos
Los dioses hipercósmicos
Los dioses hipercósmicos-encósmicos
Los dioses encósmicos
Las almas universales
Las almas inteligibles: démonios, ángeles, héroes
Las almas parciales: las de los hombres y las bestias
Los cuerpos
La materia

Toda la realidad se encuentra integrada en este continuo metafísico que se desprende de lo Uno y que, por este hecho, sólo puede ser bueno de alguna manera.

A partir, entonces, de las conclusiones del *Parménides*, Proclo las confirma mediante textos paralelos extraídos de los demás diálogos de Platón o de otras tradiciones religiosas, las de los teólogos (Homero y Hesíodo), los órficos y los *Oráculos caldeos*; al hacerlo, proporciona en seis libros una exposición razonada de toda esta teología. Dibuja *more geometrico* la arquitectura de los primeros principios en un escrito que titula *Los elementos de teología* y procura demostrar el acuerdo entre todas las teologías en el tratado, cuya paternidad parece compartir con Siriano, denominado *El acuerdo de Orfeo, Pitágoras y Platón con los Oráculos caldeos* (obra perdida). El último progreso que Proclo induce en la teología de Siriano consiste en confrontarla, de manera sistemática, con los *Oráculos caldeos*, de los que hace también una interpretación completa, en un voluminoso comentario de más de mil páginas, por desgracia perdido.

Se puede decir que con Proclo se llega a la culminación del neoplatonismo. Procedente de Alejandría, donde se había desarrollado otra escuela platónica, que defendía prácticamente la misma doctrina que la de Atenas, pero con otro estilo, Damascio, luego de múltiples peripecias, sucederá a Proclo y sería el último conductor de la Escuela de Atenas.

Como director de la Escuela de Atenas, *Damascio* conservará lo esencial de los logros doctrinales de la Escuela, aun cuando sus obras estén llenas de infinitas discusiones sobre las posiciones defendidas por Proclo, con el objeto de efectuar, en la mayor parte de los casos, una vuelta a las tesis de Jámblico. Damascio, que se inspira en Jámblico, da pruebas de originalidad en su obra fundamental, que es el *Tratado de los primeros principios*, sobre todo cuando confiere a lo Uno un principio, lo Inefable, que está totalmente sumergido en un abismo de silencio. Si bien ha salido de lo Inefable, lo Uno permanece muy cerca de él, aun cuando, en un primer momento de distinción, se proyecta más allá de él en tres principios henádicos: lo Uno-Todo, lo Todo-Uno y lo Unificado. Damascio va más lejos que sus predecesores, que no sobrepasaban el nivel del alma, y es el único neoplatónico que prolonga la procesión a través de las hipótesis negativas del *Parménides*, que, para él, constituyen la estructura de lo sensible. En todo lo demás, Damascio se mantiene fiel al sistema elaborado por Proclo.

Hermias, que fue discípulo de Siriano en Atenas y que ha conservado un curso sobre el *Fedro* de Platón en el *Comentario sobre el Fedro*, introdujo en Alejandría las doctrinas de la Escuela de Atenas. Era, por lo tanto, normal que, en Alejandría, donde no había en realidad una escuela, sino, a lo sumo, una cátedra, retomara en sus grandes líneas las doctrinas promovidas

por la Escuela de Atenas, pero en otro contexto, donde el cristianismo desempeñó, con mayor rapidez, un papel más importante.

Amonio, uno de los hijos de Hermias y de Edesia, emparentada con Siriano, escribió un *Comentario sobre el De la interpretación* de Aristóteles. Amonio tuvo como sucesor en Alejandría, donde dio a Damascio un curso de filosofía platónica, a un cierto Eutocio, del que nada se sabe, salvo que impartió un curso sobre el *Organon* de Aristóteles, si hemos de creer a Elías.

Pero es Filópono, que, al parecer, no tuvo ninguna función oficial en la Escuela de Alejandría, quien publica las notas de los cursos de Amonio. Se puede admitir, por otra parte, que se puede establecer un nexo entre la publicación de su obra más importante, *Contra Proclo sobre la eternidad del mundo*, y el cierre de la Escuela de Atenas, en el 529. En efecto, se ha pensado que esta obra tenía por objeto dar seguridad a las autoridades sobre las opiniones religiosas de la Escuela. Pero este intento de eliminar un punto fundamental de desacuerdo entre el neoplatonismo y el cristianismo no tuvo, con toda evidencia, al menos en Atenas, el efecto esperado; en efecto, la enseñanza neoplatónica pudo proseguirse en Alejandría.

El último diádoco pagano de la Escuela de Alejandría fue Olimpiodoro, del que nos han llegado tres comentarios a diálogos de Platón, el *Alcibíades*, el *Gorgias* y el *Fedón*, y dos sobre tratados de Aristóteles, las *Categorías* y los *Meteorológicos*; este último comentario puede ser, con seguridad, posterior al 565. Muchos indicios permiten suponer que, aun cuando una buena parte de su auditorio estaba constituida por cristianos, Olimpiodoro nunca se convirtió al cristianismo. Esto no le impidió exteriorizar sus divergencias en relación con las convicciones de sus oyentes sobre puntos de doctrina particularmente importantes, en especial al asumir sobre el suicidio una posición muy moderada, como lo atestigua su *Comentario sobre el Fedón*.

Sus sucesores, todos cristianos, fueron Elías, David y Esteban, que comentaron a Aristóteles. De los cursos de Elías, sólo se conservan los relativos al *Organon* (*Prolegómenos a la filosofía* y *Comentario de la Isagoge*, *Prolegómenos a Aristóteles* y *Comentario de las Categorías*), algunos escolios sobre el *De la interpretación* y el comienzo de su comentario de los *Primeros Analíticos*. De David, que es todavía menos conocido que Elías, sólo poseemos un comentario sobre la *Isagoge*, en armenio, y otro sobre los *Analíticos*. Entre sus cursos, sólo menciona los que dictó sobre el *Organon* y sobre la *Física* de Aristóteles; por lo tanto, no es seguro que haya impartido enseñanza sobre Platón. Se cree que Esteban, de quien po-

seemos un comentario sobre el *De la interpretación* y otro sobre el tercer libro de *Del alma*, ocupó una cátedra de filosofía en Alejandría antes de que se lo llamara, poco después de acceder Heraclio (en el 610) al trono en Constantinopla, para ser profesor en la Academia imperial, que se acababa de fundar o de restablecer (véase la sección sobre Bizancio. El mismo Esteban menciona un curso de aritmética y una obra de astronomía se publicó en parte; bajo su nombre, con motivo o sin él, circulaban tratados de alquimia y de astrología.

Como se puede constatar, los últimos partidarios del neoplatonismo, en Atenas y en Alejandría, compusieron lo esencial de los comentarios a las obras de Aristóteles que hoy constituyen la colección de *Commentaria in Aristotelem Graeca* (citados como *CAG*). Esta práctica es la culminación de un movimiento de convergencia entre el platonismo y el aristotelismo, que tuvo origen en Plotino y el Porfirio. En sus cursos, Plotino no se abstenía de utilizar textos de Aristóteles y de sus comentaristas, según ya vimos. Lo hacía como un juez severo. Todo lo contrario ocurre con Porfirio, su principal discípulo. Aun cuando mantiene su adhesión al neoplatonismo de Plotino, Porfirio estima que es posible enriquecer y completar la filosofía platónica con la incorporación de todas las partes del aristotelismo que correspondan a disciplinas o a problemas que Platón hubiera dejado de lado o estudiado en forma insuficiente. Así se explica que encontremos, desde el siglo IV al VI, toda una serie de comentaristas de Aristóteles que, para hablar con propiedad, no son aristotélicos sino neoplatónicos.

Entre ellos, el más célebre y el más erudito es Simplicio. Para Simplicio, que acompañó a Damascio y a otros cinco platónicos a Persia después del cierre de la Escuela de Atenas, no hay diferencias fundamentales entre Platón y Aristóteles. En el siglo VI, sobre todo en Alejandría, habrían de aparecer nuevos problemas, por el hecho de que ciertos comentaristas son judíos o cristianos, o bien se dirigen a auditorios mixtos, donde se codeaban paganos y cristianos. Algunos de estos maestros son tan prudentes que el conflicto entre el aristotelismo y el legado mosaico no aparece en su obra. Otros, como Juan Filópono, se ponen deliberadamente del lado del *Génesis*, contra la tesis aristotélica de la eternidad del mundo. Pero el problema de las relaciones entre el aristotelismo y el cristianismo es demasiado complejo como para abordarlo aquí. Baste con recordar las grandes etapas de la historia que lleva hasta estos comentarios, de los que hay muchos ejemplos en el mundo bizantino.

5. Corolario: la tradición latina

Una historia de la filosofía en la antigüedad no puede dejar de hacer mención particular de la tradición latina y esto por dos razones.

La traducción al latín de los textos filosóficos escritos en griego no se haría sin plantear temibles problemas: por ejemplo, traducir *physis*/φύσις por *natura* y *psyche*/ψυχή por *anima*, *eulogon*/εὔλογον y *pithanon*/πιθανόν por *probabilis*, *enargeia*/ἐνάργεια por *evidentia*, modifica profundamente el sentido de las nociones en cuestión. En otras palabras, la traducción al latín de las nociones más importantes de la filosofía griega convertía al platonismo latino en una rama relativamente autónoma. Ahora bien, nos han llegado pocas traducciones de las obras de Platón al latín. El primer traductor de Platón sigue siendo Cicerón. Jerónimo le atribuye una traducción del *Protágoras* (*Epíst.* 57, 5; 106, 3; *Adv. Rufin.* II, 25, *Praef. in Pent.* = *PL* 28, 182 A). Se han conservado fragmentos de una traducción del *Timeo*, obra de Cicerón. Sin embargo, la versión de Calcidio es mucho más importante, por la cantidad y por la calidad, en todo caso en la medida en que incluye un comentario. Sidonio Apolinar (*Epíst.* II, 9, 5) menciona una traducción del *Fedón* hecha por Apuleyo.

Por otra parte, las filiaciones intelectuales se hacían en otro contexto y presentan una significación particular, en la medida en que prolongan en la Edad Media la tradición griega en el Imperio de Oriente y la tradición latina en el Imperio de Occidente. El platonismo latino tuvo las mismas divisiones interpretativas que el platonismo griego: Nueva Academia para Cicerón y Aulo Gelio, platonismo medio para Apuleyo, Calcidio y Fírmico Materno, y neoplatonismo para Macrobio, Mario Victorino, Marciano Capela y Boecio.

6. Influencias de la nueva Academia

Cicerón, que tuvo un enorme éxito como orador y desempeñó un papel político en el primer plano, se dedica al estudio de la filosofía en el curso de su juventud y, más adelante, durante períodos de inactividad política. En un primer tiempo, Cicerón, que leía a Platón en el texto original (puesto que tradujo, en particular, el *Fedón* y el *Timeo*) y que conocía a la Antigua Academia, experimentó influencias filosóficas diversas. Comenzó por seguir los cursos del epicúreo Fedro; más tarde, renegará de estas doctrinas. El estoico Diototes, que vivió en casa de Cicerón durante varios años, era su íntimo amigo. Más importante fue, después del 88 a.C., la influencia de Filón de Larisa, el filósofo académico más célebre que se estableció en Roma como "refugiado político". Entre el 79 y el 77 a. C., Cicerón asistió en Ate-

nas a las clases de Antíoco de Ascalón que, como reacción contra Filón, enseñaba una forma de platonismo dogmático inspirada en el estoicismo.

Por lo tanto, se advierten en sus obras todas estas influencias, si bien la de Antíoco de Ascalón parece ser la decisiva. Conviene insistir en este punto, en la medida en que la mayor parte de los testimonios conservados sobre la Nueva Academia dependen de Cicerón, ya sea que provengan del *De la República*, del *De las leyes* o de los *Académicos*.

En sus *Cartas a Lucilio* (58 y 65), también Séneca da testimonio de esta interpretación estoica del platonismo que propuso Antíoco de Ascalón.

Aulo Gelio, el autor de las *Noches áticas*, donde se cita a Platón con frecuencia, debió de haber sido discípulo, en Atenas, de Calvisio Tauro, un platónico, y amigo, en Roma, del retórico Favorino de Arles. Aulo Gelio (mediados del siglo II) hace referencias explícitas a diez diálogos: *Fedón*, *Parménides*, *Banquete*, *Fedro*, *Protágoras*, *Teages* [apócrifo], *Gorgias*, *República*, *Timeo* y *Leyes*. Varios comentaristas creían que Apuleyo había utilizado a Aulo Gelio. Pero nada es menos seguro. En efecto, se puede pensar que Apuleyo cita a Favorino, la fuente de Aulo Gelio. Favorino es un retórico más bien escéptico, que sólo se interesa en los diálogos por su aspecto técnico, mientras que Calvisio Tauro es un filósofo dogmático que se interesa por el contenido de los diálogos y que habría escrito un *Comentario sobre el Timeo*, que Filópono cita largamente por dos veces en su *De aeternitate mundi contra Proclum*: en un caso (VI, 8, 145. 8 y sigs.), para distinguir cuatro sentidos del término *genetos* (sometido a la generación), que aparece en el *Timeo*, y otra vez, para asociar los cinco sentidos a los cuatro elementos (XII, 15, 520. 4 y sigs.).

7. Influencias del platonismo medio

Escritor y retórico originario de Madaura (en África del Norte), Apuleyo se complace en adjudicarse la calidad de "*philosophus Platonicus*". De hecho, en el *De deo Socratis*, en el *De mundo* y en el *De Platone et eius dogmate*, aparece en esencia como un adepto del platonismo medio. El *De Platone et eius dogmate* comienza con una biografía de Platón, la más antigua que ha llegado hasta nosotros, que mezcla lo maravilloso con hechos históricos comprobados y tiende a hacer del filósofo un héroe e, incluso, un dios. En la exposición propiamente dicha de la doctrina de Platón, el libro I presenta la *philosophia naturalis* y el libro II, la *philosophia moralis*, según la división tradicional de las partes de la filosofía en la antigüedad, recordada por el propio Apuleyo al final de su introducción. Por lo tanto, sería de esperar un tercer libro consagrado a la lógica. Ahora bien, precisa-

mente en un *De interpretatione* transmitido en los manuscritos bajo el nombre de Apuleyo, algunos pretendieron ver el libro faltante. Apuleyo, que, como todo representante del platonismo medio, acepta como principios a Dios, el Modelo y la Materia, utiliza con mucha libertad doctrinas tomadas de Aristóteles y de los estoicos. Considera al estoicismo como una rama del platonismo y hace una síntesis entre Platón y Aristóteles.

En la primera mitad del siglo IV, un cierto Calcidio hizo una traducción del *Timeo* de Platón, acompañada por un comentario. Este trabajo, dedicado por Calcidio a su amigo y patrocinador Osio, que algunos identificaron con un muy conocido obispo de Córdoba, habría de desempeñar un papel fundamental, en el curso de la Edad Media, para el conocimiento de Platón y, muy en particular, del *Timeo*.

La traducción corresponde a un largo fragmento (17 *a*-53 *c*) del *Timeo*. De las 27 secciones anunciadas del comentario, sólo nos han llegado 13: [1] la generación del mundo; [2] el origen del hombre; [3] la armonía; [4] los números; [5] los astros fijos y los planetas; [6] el cielo; [7] las cuatro especies de criaturas vivientes; [8] el origen del ser humano; [9] por qué ciertos hombres son inteligentes y otros no; [10] la visión; [11] las imágenes; [12] el valor de la visión; [13] la materia.

La relación de Calcidio con el platonismo medio depende en esencia de la importancia que le acuerda al esquema triádico: Dios (*Deus*), Materia (*Silva*) y Modelo (*Exemplum*). La presentación que hace de esos tres principios es más elaborada que las descripciones que Calcidio podía encontrar en los autores tradicionales del platonismo medio. Parece que esto fuera consecuencia de una definición más rigurosa del concepto de principio (*initium*). Un principio, estima Calcidio, debe desempeñar el papel de origen para las demás cosas. En tanto tal, debe presentar, por lo tanto, estas características: *a)* ser simple (*simplex*); *b)* carecer de cualidad (*sine qualitate*), puesto que lo que posee una cualidad sólo puede ser un compuesto de materia y de accidente; y *c)* ser eterno, pues de otro modo sería necesaria alguna cosa que lo produjera en un momento dado. Si se aceptan esos criterios, el nombre de "principio" se aplica, ante todo, a los miembros de la tríada: Dios (*Deus*), Materia (*Silva*) y Modelo (*Exemplum*), pues los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) quedan descalificados en razón de su falta de simplicidad. ¿Cómo se llega a entender esos principios?

En una discusión filosófica, se pueden hacer intervenir dos tipos de argumentos: el silogismo (*syllogismus*), que va del antecedente al consecuente, y la resolución (*resolutio*), que va del consecuente al antecedente. Este último tipo de argumento se define como un movimiento que conduce: *a)* de

lo sensible hacia lo Inteligible; *b)* de lo temporal hacia lo eterno; *c)* de lo que es primero para nosotros a lo que es primero en la naturaleza; *d)* de lo que es posterior en la naturaleza a lo que es posterior para nosotros. Por consiguiente, se lo debe utilizar para llegar a los principios. Pero hay más. Cuando se discuten los principios mismos, pueden usarse otros dos tipos de argumentos: *a)* la resolución, que ya se ha definido; y *b)* la composición (*compositio*); estos tipos de argumentos se encuentran, uno respecto del otro, en una relación análoga al proceso de separación y de unificación. El primer tipo de argumento equivale al proceso por el cual el espíritu abstrae de la materia las cualidades, las cantidades y las formas de los objetos sensibles. Por su parte, el segundo argumento formaliza el procedimiento por el cual el sujeto que percibe plantea, a partir del orden inherente en los objetos reales, la hipótesis de la existencia de un intelecto trascendente.

Las fuentes de Calcidio son particularmente numerosas. En su comentario, se encuentran citados en forma expresa: Platón (*Teéteto*, *Parménides*, *Fedro*, *Teages*, *República*, *Leyes*), Aristóteles (*Física*, *Meteorológicos*, *Del alma*, *Del sueño*, *De las partes de los animales*), Filón el Judío, Numenio, el cristiano Orígenes (*Comentario sobre el Génesis*). Algunos otros exégetas platónicos no se mencionan por su nombre: en especial, Adrasto (*Comentario sobre el Timeo*) y, sobre todo, Porfirio (*Comentario sobre el Timeo*). Varios comentaristas contemporáneos piensan que Porfirio podría ser la fuente última de Calcidio, lo que explicaría que haga referencia a una versión particularmente elaborada del platonismo medio y que conozca tan bien a Numenio.

En su *Mathesis*, un tratado pagano de astrología escrito entre el 334 y el 337, donde se evoca la última enfermedad y la muerte de Plotino, al que reprocha no haber tomado en cuenta las advertencias de los astros, Fírmico Materno resuelve el conflicto entre el destino y la libertad invocando al estoicismo: puesto que es divina, el alma está en condiciones de triunfar sobre la influencia de los astros. En cambio, el *De errore profanarum religionum*, escrito entre 347 y 350, es un tratado contra el paganismo, cosa que parecería indicar que, en el intervalo, Fírmico Materno se habría convertido al cristianismo.

Con Macrobio, el autor de dos obras muy importantes para la Edad Media occidental, las *Saturnalia* y el *Commentarius in Somnium Scipionis*, se entra de lleno en un contexto neoplatónico. La identificación de Macrobio sigue siendo difícil, aun cuando sus obras no pueden haber sido compuestas antes del 410 a.C.

Las *Saturnales* se presentan, a la manera del *Banquete*, como un diálogo en cuyo curso varios intelectuales romanos conocidos celebran una de las fiestas más importantes del calendario romano, las Saturnales, organizando discusiones eruditas del género de las que evoca Plutarco en las *Quaestiones symposiacae*. Por su parte, el *Comentario sobre el Sueño de Escipión*, es un comentario de la última sección del tratado de Cicerón *Sobre la República*, inspirado a su vez en la *República* de Platón, y donde Escipión Emiliano hace, sobre el modelo del mito de Er, el relato del sueño que tuvo sobre el destino de las almas humanas, en un marco cosmológico. Macrobio cita en forma expresa el *Fedón*, el *Fedro*, el *Gorgias*, la *República*, el *Timeo* y las *Leyes* de Platón, diferentes tratados de las *Enéadas* (I 1, I 2, I 9, II 1, II 2, II 3) de Plotino y comentarios de Porfirio, entre los autores griegos. Entre los autores latinos, menciona a Cicerón, Varrón, Apuleyo y Cornelio Labeo. De manera más general, Macrobio retoma, con mucha coherencia, la doctrina de las tres hipóstasis: lo Uno, el Intelecto y el Alma. Favorino Eulogio, que durante un tiempo fue discípulo de Agustín, contribuyó a la difusión de esta obra al escribir una *Disputatio de Somnio Scipionis*, que se ocupa de comentar los dos pasajes siguientes: la referencia a la edad de Escipión y la evocación de la armonía de las esferas, en una mezcla de la tradición neopitagórica y la neoplatónica.

Mario Victorino, un retórico muerto hacia el 363, intentó introducir el neoplatonismo de Porfirio en la teología cristiana. En una serie de *Cartas*, probablemente dirigidas a un cierto Cándido, Victorino no sólo defiende la consubstancialidad de las personas divinas, para lo cual recurre a las nociones filosóficas de Ser, de Vida y de Inteligencia, sino también introduce la idea de diferencia óntico-ontológica entre el ente y Dios, definido como el no Ente trascendente. Por desdicha, este intento no tardó en caer en el olvido.

Marciano Capela, cuya actividad se sitúa entre el 410 y el 439, es el autor de una obra titulada *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, que comprende dos partes: una introducción alegórica (libros I-II) y una serie de tratados sobre cada una de las artes liberales (libros III-IX). Para dilucidar el sentido de esta alegoría, se han propuesto dos interpretaciones. Podría ilustrar el ideal ético platónico, presentado en las *Enéadas* de Plotino y en ciertas obras de Porfirio, que, de seguirlo el alma humana, le permitiría escapar de su condición mortal para vivir una vida intelectual. De manera más precisa, se ha pensado que la alegoría simbolizaba la deificación del alma humana por intermedio del ejercicio del intelecto. También se encuentra allí la doctrina de las tres hipóstasis.

A comienzos del siglo VI habría de producirse un salto cultural, algunos decenios antes de la conquista de Italia por Justiniano. En el 476, Odoacro, jefe de la guardia pretoriana, depuso a Rómulo Augústulo, el "último emperador". En el 488, Teodorico, rey de los ostrogodos, que había sido investido por el emperador Zenón en calidad de *magister militum*, "general en jefe", abandona sus tierras de Mesia y de Dacia para ir a conquistar Italia, con el acuerdo del emperador, que vio en eso un buen medio de canalizar sus ambiciones. Teodorico, que había pasado toda su infancia en Constantinopla (461-471), logra eliminar a Odoacro con rapidez y se convierte en una especie de emperador de Occidente; instala su capital en Ravena, un centro de cultura bizantina donde se ilustra Boecio.

De origen noble, hijo de un cónsul, Boecio, que vivió entre el 480 y el 524, estudió filosofía en Atenas. Cónsul, luego ministro, *magister officiorum* (maestro de los oficios) de Teodorico en el 510, aprovecha su protección hasta el 524. Bajo sospecha de conspirar con Constantinopla, fue encarcelado y luego ajusticiado. Por lo demás, en prisión escribió *La consolación por la filosofía*, su obra más famosa, concebida como un diálogo, en prosa y en verso, entre él mismo y la filosofía, donde expone sus ideas sobre la felicidad y sobre la Providencia. En gran medida neoplatónica por su contenido, esta obra utiliza también el *Sueño de Escipión* de Macrobio y se inspira en Fulgencio para la forma dialogada.

Las afinidades filosóficas de Boecio pueden deducirse de las citas que hace, sobre todo en *De consolatione philosophiae*, del *Gorgias*, el *Menón*, el *Fedón* y la *República* de Platón. El *Timeo* ocupa también un lugar importante en la obra e incluso su contenido se transcribe en hexámetros. Por otra parte, se cita en forma explícita la *Física* de Aristóteles. Boecio leía a estos dos autores a la manera de un neoplatónico de la Escuela de Atenas o de Alejandría del siglo V. Lo sugieren los siguientes indicios: [1] Platón y Aristóteles están de acuerdo en cuanto a sus doctrinas, pero la obra de Aristóteles debe servir de propedéutica al estudio de Platón, puesto que Aristóteles es sobre todo un lógico, mientras que Platón es, en esencia, un teólogo. [2] Es necesario asociar la filosofía a los textos científicos o matemáticos "pitagóricos": Euclides, Nicómaco de Gerasa, Ptolomeo, etcétera. [3] Se impone recurrir a los comentaristas neoplatónicos griegos como Plotino, Porfirio y Jámblico. Boecio interpretaba todo este material desde el punto de vista de los sucesores cristianos de Agustín; la influencia de éste se reconoce en el prefacio del *De Trinitate*.

Boecio fue un excelente helenista. Aspiraba a producir una traducción latina de las obras de Aristóteles y, luego, de las de Platón, acompañadas

por comentarios. Este proyecto dio origen a una versión del *Organon*, a comentarios de las *Categorías* y del *De la interpretación*, a una traducción y a dos comentarios de la *Isagoge* de Porfirio, y a un comentario de los *Tópicos* de Cicerón. También escribió obras de lógica: una *Introductio ad categoricos syllogismos*, el *De syllogismo categorico*, el *De syllogismo hypothetico*, el *De divisione*, el *De diffentiis topicis*. Aun cuando las traducciones de los *Primeros* y los *Segundos Analíticos*, de los *Tópicos* y de las *Refutaciones sofísticas* son una versión de Jacobo de Venecia, que data de 1128, e incluso si el escrito *De definitione* es de Mario Victorino, esos trabajos hicieron de Boecio, durante cerca de seis siglos, el maestro indiscutible de lo que se ha dado en llamar la "vieja lógica".

Filósofo, Boecio era también profundamente cristiano y escribió un cierto número de tratados, en los que utiliza un neoplatonismo auténtico para afirmar la ortodoxia contra diferentes sectas, en oposición a ciertas disidencias teológicas.

El fin del reinado de Teodorico barre, sin embargo, lo esencial de los logros religiosos y filosóficos de Boecio. Filósofo y cristiano, Boecio había manifestado tal independencia de espíritu en las dos mitades de su obra que ciertos historiadores se preguntan si el autor de los comentarios a Aristóteles o de la *Consolación por la filosofía* es el mismo de los diálogos teológicos. Pero la principal razón de la pobre descendencia de Boecio fue la muerte del rey godo, dos años más tarde. El nuevo emperador de Bizancio, Justiniano, la aprovecha para extender a Italia la política de reconquista que había iniciado en el 533. Después de la derrota de los godos, la ortodoxia religiosa bizantina, responsable del cierre de la Escuela de Atenas en el 529, dio cuenta de toda actividad filosófica en el mundo latino. En ese mundo, la filosofía está socialmente muerta, bajo la férula del cristianismo bizantino triunfante. Será necesario esperar a la dinastía carolingia para que se inicie un verdadero "renacimiento", a partir del siglo IX.

2
Bibliografía del platonismo

En general

Der Platonismus in der Antike. Grundlage, System, Entwicklung, Stuttgart- Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1978, 10 vol. previstos. [En estas obras, se encuentra una edición, una traducción y un comentario de los fragmentos que puedan interesar a la historia del platonismo]. I: *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, edición, traducción y comentario por Heinrich Dörrie [obra póstuma, publicada al cuidado de Annemarie Dörrie], 1987; II: *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, edición, traducción y comentario por Heinrich Dörrie [obra póstuma, publicada al cuidado de Matthias Baltes y Annemarie Dörrie], 1990; III: *Des Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, edición, traducción y comentario por Matthias Baltes, 1993; IV: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken* Verständnis) I, edición, traducción y comentario por Matthias Baltes.

Algunos títulos

Krämer H.-J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, Schippers, 1964, 2ª. ed., 1967.

Beierwaltes W., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt, Klostermann, 1972.

Beierwaltes W., *Denken des Einen*, Frankfurt, Klostermann, 1985; traducción italiana, 1991.

1. Antigua academia

1.1. Textos

I: *Speusippo, Frammenti*, edición, traducción y comentario por M. Isnardi Parente, Napoli, Bibliopolis, 1980. Véase además *Speusippus of Athens*, edición y comentario por L. Tarán, Leiden, Brill, Philosophia antiqua, 39, 1981.

II: *De Laodamos de Thasos à Philippe d'Oponte*, edición, traducción y comentario por Fr. Lasserre, Napoli, Bibliopolis, 1987. Véase además *Plato, Philip of Opus, and the pseudo-Platonic* Epinomis, edición y comentario por L. Tarán, Memoirs of the American Philosophical Society, 107, Philadelphia, 1975.

III: *Senocrate, Ermodoro, Frammenti*, edición, traducción y comentario por M. Isnardi Parente, Napoli, Bibliopolis, 1982.

Gigante M., I frammenti di Polemone academico, *Rend. della Acad. di Archaeol. Lettere e Belle Arti di Napoli* NS 51, 1976, 91-144.

Mette H. J., Zwei Akademiker heute. Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane, *Lustrum* 26, 1984, 7-94. [Sobre Crantor, 8-77. Véase además la Noticia de T. Dorandi, en *DphA* II, 1994, 482-483].

Die Fragmente des Eudoxos von Knidos, edición, traducción y comentario de Fr. Lasserre, Texte und Kommentare 4, Berlin, De Gruyter, 1966.

1.2. Testimonios

Geiser K., *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanischen Papyri*, Supplementum Platonicum I, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1988.

Filodemo, *Storia dei Filosofi* [.] *Platone e l'Academia* (PHerc., 1021 e 164), Edición, traducción y comentario al cuidado de T. Dorandi, La Scuola di Epicuro 12, Napoli, Bibliopolis, 1991. [Obra esencial para el estudio de la historia de la Academia].

Brisson L., Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, Livre III. Structure et contenu, *ANRW* II, 36. 5, 1992, 3619-3760. Index 1*-25*. [Traducción y comentario del conjunto del libro III, que trata de Platón].

Dorandi T., Il quarto libro delle *Vite* di Diogene Laerzio: l'Accademia da Speusippo a Clitomaco, *ANRW* II, 36.5, 1992, 3761-3792. [Comentario sobre cada una de las secciones del libro IV consagradas, respectivamente, a Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crates, Crantor, Arcesilao, Lácides, Carnéades y Clitómaco]-

1.3. Trabajos de presentación y de interpretación

Krämer H.-J., *Die Philosophie der Antike*, Band 3. *Die hellenistische Philosophie*, Erstes Kapitel: *Die Ältere Akademie*, Basel, Schwabe & Co., 1983, p. 1-174. [Presentación detallada y bibliografía analítica muy rica].

Müller C. W., *Die Kurzdialogue der* Appendix Platonica. *Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik*, München, Fink, 1975.

Cherniss H. F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1944. [Posteriormente se han realizado múltiples reimpresiones].

2. Nueva academia

Görler W., *Die Philosophie der Antike*, Band 4. *Die hellenistische Philosophie*, Fünftes Kapitel: *Älterer Pyrrhonismus, Jüngere Akademie, Antiochus aus Askalon*, Basel, Schwabe & Co., 1994, p. 717-1168. [Para una bibliografía, cf. la sección consagrada por Jacques Brunschwig a la Nueva Academia].

3. Platonismo medio y neopitagorismo

3.1. Bibliografía

Deitz L., Platonisme antérieur à Plotin: Bibliographie, *ANRW* II. 36. 1, 1987, 124-182.

En general

Dillon J., *The middle Patonists*, Londres, Duckworth, 1977.

Der Mittelplatonismus, ed. por C. Zintzen, Wege der Forschung 70, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. [Compilación de artículos ya publicados].

Lilla S., *Introduzione al medio platonismo*, Istituto Patristico Augustianum, Roma, 1993.

3.2. Autores particulares

[Clasificación interna por orden cronológico]

Albino

Eisagogè eis tous Platonos dialogous, en *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, editado por C. F. Hermann, vol. VI [1853], 3ª. ed., Leipzig, Teubner, 1907, 147-151.

Le Corre R., Le Prologue d'Albinus, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 146, 1956, 28-38. [Traducción francesa].

Invernizzi G., Il *Prologo* di Albino. Introducción, traducción y notas, en *Rivista de filosofia neoscolastica* 71, 1979, 352-361.

Nüsser O., *Albins* Prolog *und die Dialogtheorie des Platonismus*, Beiträge zur Altertumskunde 13, Stuttgart, Teubner, 1991.

Alcinoo

Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, Introducción, texto establecido y comentado por John Whittaker, París, Les Belles Lettres, 1990. [Introducción importante].

Amonio [Sacas]

Schwyzer H. R., *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Rhein.-Westfäl. Ak. d. Wiss. Geistes wiss. Vorträge G. 260, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1983, 10-14. [Compilación de los testimonios].

Goulet R., Ammonius, les deux Origène, et les autres ..., *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 57, 1977, 471-496.

Schroeder F. M., Ammonius Saccas, *ANRW* II, 36. 1, 1987, 493-526.

Anonymus in Thaetetum

Commentarium in Platonis Theaetetum, Introducción, texto, traducción, comentario, por G. Bastianini y D. N. Sedley, en el *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, parte III. Commentarii, Firenze, Olschki, 1995, 227-562. [Edición muy cuidada, traducción y comentario muy detallado].

Apuleyo

Apulée, *Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments*, texto establecido y traducido por J. Beaujeu, París, Les Belles Lettres, 1971.

Hijmans Jr. B. L., Apuleius Philosophus Platonicus, *ANRW* II. 36. 1, 1987, 395-475.

Ático

Atticus, *Fragments*, texto establecido y traducido por É. des Places, París, Les Belles Lettres, 1977.

Baltes M., Zur Philosophie des Platonikers Attikos, *Platonismus und Christentum, Festschrift H. Dörrie*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 10, 1983, 38-57.

Celso

Bader R., *Der* Alèthès Logos *des Kelsos*, Tübingen Beiträge zum Altertumswissenschaft 33, Stuttgat-Berlin, Kohlhammer, 1940.

Celso, *Il Discorso vero*, al cuidado de G. Lanata, Milán, Adolphi, 1987.

Orígenes, *Contra Celso*, traducido, con introducción y notas, por H. Chadwick, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1953. [Obra esencial para comprender el sentido de la polémica].

Frede M., Celsus Platonicus Philosophus, *ANRW* II, 36. 7, 1994, 5183-5213.

Galeno

Galens Kommentar zu Platons Timaios, compilado por C. J. Larrain, Beiträge zur Altertumskunde 29, Stuttgart, Teubner, 1995.

Galeni, *Compendium* Timaei *Platonis aliorumque dialogorum synopsis, quae extant fragmenta*, editado por P. Kraus y R. Walzer, Corpus Platonicum medii aevi. Plato Arabus I, Londres, 1951. Reimpresión, Nandeln [Liechtenstein], Kraus reprint, 1973.

Galeni, *De placitis Hippocratis et Platonis*, edición, traducción inglesa y comentario por Ph. de Lacy (Corpus Medicorum Graecorum, V 4, 1, 2, 3), 3 vol., Berlin, Akademie Verlag, 1978, 1980, 1984; vol. I, libros I-V; vol. 2, libros VI-IX; vol. 3, comentario e índice.

Moraux P., Galien et Aristote, *Image of man in ancient and medieval thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven, Leuven Univ. Press, 1976, 127-146.

Moraux P., Galien comme philosophe: la philosophie de la nature, *Galens. Problems and prospects* [1979, Cambridge Conference], ed. por V. Nutton, Londres, Welcome Institute for the History of Medicine, 1979, 87-116.

Harpocratión

Dillon J., Harpocration's Commentary on Plato. Fragments of a Middle Platonic Commentary, *California Studies in Classical Antiquity* 4, 1971, 125-146.

Longino

Brisson L. y Patillon M., Longinus Platonicus philosophus et philologus, *ANRW* II, 36. 7, 1994, 5214-5299. [Primera parte de un trabajo cuya continuación debe aparecer en *ANRW* II. 34.4].

Máximo de Tiro

Maximus Tyrius, *Dissertationes*, ed. por M. B. Trapp, Leipzig, Teubner, 1994; trad. inglesa de M. B. Trapp, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997.

Maximus Tyrius, *Philosophumena*, ed. por G. L. Koniaris, Texte und Kommentare 17, Berlin, De Gruyter, 1995.

Soury G., *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique: la prière, la divination, le problème du mal*, París, Les Belles Lettres, 1942.

Nicómaco de Gerasa

Enchiridion harmonici, en *Musici scriptores Graeci*, ed. por K. Jan, Leipzig, Teubner, 1895, 235-282. Reimpresión, Hildesheim, Olms, 1962. [Traducción inglesa en A. Barker, *Greek Musical Writings*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989, vol. II, p. 245-269].

Nicomachi Geraseni Pythagorei, *Introductionis arithmeticae*, libri II, rec. R. Hoche, Leipzig, Teubner, 1866.

Nicomachus of Gerase, *Introduction to Arithmetics*, traducido por M. L. D'Ooge, con estudios sobre la aritmética griega por F. E. Robbins y L. C. Karpinski, Univ. of Michigan Studies, Humanistic Series 16, New York/Londres, Macmillan, 1926. [Reimpresión, 1972].

Nicomaque de Gérase, *Introduction arithmétique*. Introducción, traducción, notas e índice por J. Bertier, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 2, París, -Vrin, 1978.

Numenio

Numénius, *Fragments*, texto establecido y traducido por É. des Places, París, Les Belles Lettres, 1973.

Frede Michael, Numenius, *ANRW* II, 36.2, 1987, 1034-1075.

Plutarco de Queronea

Textos

Las Vidas paralelas: texto griego y traducción inglesa por B. Perrin, The Loeb Classical Library, Cambridge [Mass.]/Londres, 1967-1975, 11 vol.; texto griego y traducción francesa, con notas breves, por R. Flacelière, E. Chambry y M. Juneaux, París, Les Belles Lettres, 1957-1985, 16 vol.

Obras morales: texto griego y traducción inglesa por diversos autores, The Loeb Classical Library, Cambridge [Mass.]/Londres, 1962-1976, 15 vol.; texto griego y traducción francesa por diversos autores, bajo la dirección de J. Defradas, París, Les Belles Lettres, 1972, 18 vol. publicados. [La introducción general, firmada por R. Flacelière y J. Irigoin, que se encuentra en el t. I, es esencial].

Trabajos de interpretación [selección muy limitada]

Soury G., *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un Platonicien*, París, Les Belles Lettres, 1942.

Brenk F. E., *In mist apparelled: religious themes in Plutarch's* Moralia *and* Lives, Mnemosyne Supl. 48, Leiden, Brill, 1948.

Froidefond Christian, Plutarque et le Platonisme, *ANRW* II, 36. 1, 1987, 184-233.

Hersbell J. P., Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo*. An analysis of structure and content, *ANRW* II, 36. 1, 1987, 235-247.

Brenk F. E., An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia, *ANRW* II, 36. 1, 1987, 248-350.

Bianchi U., Plutarch und der Dualismus, *ANRW* II, 36. 1, 1987, 350-365.

Dombrowski D., Pythagoreanism or Platonism and ancient Medicine. The Reasons for Vegeterianism in Plutarch's *Moralia*, *ANRW* II, 36. 1, 1987, 366-393.

Teón de Esmirna

Oeuvres de Théon de Smyrne, traducidas por J. Dupuis, París, Hachette, ,1892. [Reimpresión, Bruxelles, 1966. Texto griego y traducción francesa].

Theonis Smyrnaei philosophi Platonici, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, rec. F. Hiller, Leipzig, Teubner, 1878. [Reimpresión, 1995].

Textos pseudo pitagóricos

Thesleff H., *An introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24. 3, Åbo, 1961.

Thesleff H., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, Humaniora 30. 1, Åbo, 1965.

Burkert W., Hellenistische Pseudopythagorica. 3. Zum Problem der Kontinuität pythagoreischer Tradition, *Philologus* 105, 1961, 226-246.

Burkert W., Zur geistergeschichtlichen Einordnung einiger *Pseudopythagorica*, *Pseudoepigrapha* I, Fondation Hart. Entretiens sur l'Antiquité classique 18 [31 agosto-setiembre 1971], Vandoeuvres-Genève, 1972, 23-55.

Thesleff H., On the Problem of the Doric *Pseudopythagorica*. An alternative Theory of Date and Purpose, *ibid.*, 59-87.

Centrone B., *Introduzione a i Pitagorici*, Bari, Laterza, 1996.

Pseudo Timeo de Locros

Timaeus Locrus, *De natura mundi et animae*, edición, testimonios, texto y traducción de W. Marg, Editio Maior, Leiden, Brill, Philosophia antiqua, 24, 1972.

Timaios of Locri, *On the Nature of the World and the Soul*, texto, traducción y notas por Th. H. Tobin, Texts and translations 26. Graeco-Roman religion series 8, Chico [Cal.], Scholars Press, 1985.

Timaios Lokros, *Über dir Natur des Kosmos und der Seele*, comentario de M. Baltes, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 21, 1972.

Centrone B., La cosmologia delle pseudo-Timeo di Locri ed il *Timeo* di Platone, *Elenchos* 3, 1982, 293-324.

Trasilo

Tarrant H., *Thrasyllan Platonism*, Ithaca [NY], Cornell Univ. Press, 1993.

4. Neoplatonismo

Plotino

Modo de citar

Dada la importancia de Plotino y la naturaleza de la edición de sus obras realizada por Porfirio, conviene explicar cómo se cita a Plotino. Tomemos el siguiente ejemplo: Plotino, *En.* II, 3 [52], 17. 5-7. La secuencia*En.* II, 3 indica que se trata del tercer tratado de la segunda *Enéada*, según la clasificación sistemática propuesta por Porfirio (cf. *Vida de Plotino*, 24). La cifra entre corchetes rectos [52] indica el orden cronológico de redacción de este tratado tal como lo indica Porfirio (*Vida de Plotino*, 4-6); *En.* II, 3 es, por lo tanto, uno de los tres últimos tratados escritos por Plotino antes de morir, cuando se había ido de Roma. La cifra 17 indica el capítulo del tratado considerado y las cifras 5-7 indican las líneas en la edición Henry-Schwyzer: la numeración de las líneas es la misma en la *editio maior* y en la *editio minor*.

Bibliografía

Mariën B., Bibliografia critica degli studi plotiniani, en Plotino, *Enneadi*, traducción y comentario por V. Cilento [1947-1949], 2ª. ed., Bari, Laterza, 1949, t. III, 2, 389-651. Reimpresión Dubuque [Iowa], 1966, y Bari, Laterza, 1973.

Blumenthal H. J., Plotinus in the Light of Twenty Years Scholarship, 1951-1971, *ANRW* II, 36, 1, 1987, 528-570.

Korrigan K. y O'Cleirigh P., The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986, *ANRW* II. 36, 1, 1987, 571-623.

Thillet Pierre, en Internet; http://callimac.vjf.inserm.fr/BiblPlotin/Titre.html

Ediciones y traducciones

Obras completas

Plotin, *Ennéades*, texto establecido y traducido por É. Bréhier, París, Les Belles Lettres, 1924-1928, 7 vol. [El texto establecido por É. Bréhier está superado por la edición Henry-Schwyzer. La traducción francesa, elegante y muy clara, debe revisarse, por lo tanto, en función del texto. Las Noticias que preceden a la traducción de cada *Enéada* pueden todavía leerse con provecho, pues el conocimiento excepcional que poseía É. Bréhier del estoicismo confiere a su lectura de Plotino una indudable originalidad. El último tomo, VI, 2, incluye índices muy útiles].

Plotins Schriften, traducción de R. Harder, revisada con texto griego y notas de R. Beutler y W. Theiler, Philosophische Bibliothek 211-216, Hamburg, Meiner, 1956-1971, 6 t. en 12 vol. [Los tratados se presentan en orden cronológico. Buena traducción alemana revisada a partir de la edición Henry-Schwyzer; las notas son excelentes].

Plotino, *Enneadi*, al cuidado de G. Faggin [1947-1948], traducción italiana con texto griego a la vista. Revisión final del texto, apéndices e índices de R. Radice, Milán, Rusconi, 1992. [Para las tres primeras *Enéadas*, el texto impreso es el de Faggin, para las demás, el de Henry Schwyzer (*ed. minor*). La bibliografía y los índices son útiles].

Plotini Opera, ed. Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer:

— editio maior, Leuven-París-Leiden, Desclée de Brouwer, Brill, vol. I: *Vita Plotini* + *En.* I-III, 1951; vol. II: *En.* IV-V, 1959; vol III: *En.* VI, 1973.

— *editio minor*, Oxford Classical Texts, Oxford (Clarendon Press), vol. I: *Vita Plotini* + *En.* I-III, 1964; vol. II: *En.* IV-V, 1977; vol. III: *En.* VI, 1982. [Al final de este vol. III hay una lista de divergencias entre la *editio maior* y la *editio minor*, y una lista de las correcciones que los editores habrían querido incorporar a los dos primeros volúmenes de esta edición].

Plotinus, *Enneads*, texto griego, con traducción inglesa de A. H. Armstrong, The Loeb Classical Library, 7 vol., nº 440, 441, 442, 443, 444, 445 y 468, Harvard [Mass.], 1966-1988. [El texto griego es el establecido por Henry-Schwyzer].

Porfirio, *Vida de Plotino*. Plotino, *Enéadas*, traducción española por J. Igal, Madrid, Gredos, 1982-1985m 2 vol. [Esta traducción española es excelente e incluye útiles introducciones y notas].

Léxico

Lexicon Plotinianum, por J. H. Sleeman y G. Pollet, Louvain, Presses Univ. de Louvain, Leiden, Brill, 1980.

Obras escogidas

I 6 [1] y V 8 [31]

Plotin, *Du Beau, Enn.* I, 6 y V, 8, prefacio, traducción y comentario por Paul Matthias, París, Presses Pocket, 1991.

Plotino, *Sul Bello* (*Enneade* I, 6), introducción, traducción y comentario al cuidado de D. Susanetti, Padova (Imprimatur), 1995

II 4 [12]

Les deux matières. Enn. II, 4 [12], por Jean.Marc Narbonne, París, Vrin, 1993.

III 5 [50]

Plotinus, *On Eros*, traducción de A. Wolters, Toronto, Toronto Univ. Press, 1984.

Plotin, *Traité 50*, introducción, traducción, comentario y notas por Pierre Hadot, París, Cerf, 1991.

III 6 [26]

Plotinus, *Ennead* III, 6. *On the Impassivity of the Bodiless*, traducción y comentario por B. Fleet, Oxford, Clarendon Press, 1995.

III 7 [45]

Plotins, *Über Ewigkeit und Zeit*, traducción alemana y comentarios por W. Beierwaltes, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, 2ª. ed., 1981, traducción italiana, 1995.

III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32], II 9 [33]

Plotin, *Die Großschrift*, comentario por D. Roloff, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 8, Berlin/New York, De Gruyter, 1970.

Paideia antignostica, texto griego (Henry-Schwyzer), introducción y comentario por V. Cilento, Firenze, Le Monnier, 1980.

IV 3 [27] 1-8

Soul-Sisters. A Commentary on Enneads IV, 3 [27] 1-18, por H. W. Helleman-Elgersma, Amsterdam, Rodopi, 1980.

V 1 [10]

Ennead V, 1, *On the Three Principal Hypostases*, por M. Atkinson, Oxford, Oxford univ. Press, 1983.

V 3 [49]

Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, introducción, texto griego, traducción y comentario por W. Beierwaltes, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991. [Traducción italiana, Vita e pensiero, 1995].

Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus' Ennead V, 3 [49], con comentario y traducción de H. F. R. M. Osshout, Amsterdam, Grüner, 1991.

VI 1, 2, 3 [42, 43, 44]

Wurm K., *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der Plotinischen Traktate* VI, 1, 2 *und* 3, Berlin, De Gruyter, 1973.

Plotino, *Enneadi* VI, 1-3, al cuidado de M. Isnardi Parente, Napoli, Loffredo, 1994.

VI 6 [34]

Plotin, *Traité sur les nombres*, introducción, texto griego, traducción y comentario por J. Bertier, L. Brisson *et al.*, París, Vrin, 1980.

VI 7 [38]

Plotin, *Traité* 38 (VI, 7), traducción y comentario por P. Hadot, París, Cerf, 1988.

VI 8 [39]

Traité sur la liberté et la volonté de l'Un, Enn. VI, 8 [39], introducción, texto griego, traducción y comentario por G. Leroux, París, Vrin, 1990. [La introducción presenta un interés muy particular, puesto que propone una historia de la noción de voluntad hasta Plotino].

VI 9 [9]

Plotinus on the Good or the One, por P. A. Meijer, Amsterdam, J. C. Gieben, 1992.

Interpretación

Presentación general

Arnou R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, París, Alcan, 1921, 2ª. ed., 1967.

Arnou R., *Praxis et Theoria. Étude sur le vocabulaire et la pensée des* Ennéades *de Plotin*, París, Alcan, 1921, 2ª. ed., 1972.

Armstrong A., *The architecture of the Intelligible universe in the philosophy of Plotin. An analytical and historical study* [1941]; traducción francesa, Ottawa, Presses de l'Univ. d'Ottawa, 1984.

Gandillac M. de, *La sagesse de Plotin*, París, Vrin, 1952, 2ª. ed., 1966.

Trouillard J., *La purification plotinienne*, París, PUF, 1955.

Trouillard J., *La procession plotinienne*, París, PUF, 1955.

Rutten J., La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin, *Revue philosophique* 81, 1956, 100-106.

Aubin P., *Le problème de la conversion*, París, Beauchesne, 1963.

Ferwerda R., *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, J. B. Wolters, 1965.

Rist J. M., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1967.

Moreau J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, París, Vrin, 1970.

Hadot P., *Plotin ou la simplicité du regard* [1973], 3ª. ed., París, "Études augustiniennes", 1989. Edición puesta al día en la colección Folio/Essai, París, Gallimard, 1997.

O'Meara J., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 27, 1975.

Charrue J., *Plotin, lecteur de Platon*, París, Les Belles Lettres, 1978.

Schwyzer H.-R., *Plotinos*, München, 1978. Tirada aparte de *RE* XXI, 1, 471-592, 1276 [1951] y del Supl. XV, 311-328 [1978].

Santa Cruz de Prunes M., *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, París, PUF, 1979.

O'Meara D., *Plotin. Une introduction aux* Ennéades, París, Éd. du Cerf, 1992.

Narbonne J.-M., *La métaphysique de Plotin*, París, Vrin, 1994.

Cambridge Companion to Plotinus, ed. por Lloyd P. Gerson, Cambridge Univ. Press, 1966. [Compilación de artículos sobre los puntos principales de la doctrina de Plotino, no detallados en esta biblografía]

Relaciones con otras corrientes de pensamiento

Graeser A., *Plotinus and the Stoics*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 22, 1972.

Elsas Chr., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin, De Gruyter, 1975.

Szlezák Th., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotin*, Basel, Schwabe & Co., 1979.

O'Brien D., *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 57, 1992.

Temas especiales:

Uno

O'Daly G., The Presence of the One in Plotinus, *Le Néoplatonisme*, colloques internationales du CNRS [Royaumont, 9-13 de junio de 1969], París, Éd. du CNRS, 1971, 159-169.

Rist J. M., Mysticism and Transcendance in later Platonism, *Hermès* 92, 1964, 213-225.

Rist J. M., The One of Plotinus and the God of Aristotle, *Review of Metaphysics* 27, 1973, 75-87; incluido en J. M. Rist, *Platonism and his Christian Heritage*, Variorum reprint, CS 221, 1985.

O'Meara D., A propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin (*Enn.* IV, 8 [6] 1, 1-11), *Mnemosyne* 27, 1974, 238-244.

Busanich J., *The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A preliminary Study*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 49, 1988.

Rist J., Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics, *Journal of the History of Philosophy* 27, 1989, 183-197.

O'Meara D., Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin, *Revue de théologie et de philosophie* 122, 1990, 145-156.

Intelecto

Pépin J., Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le Néo-Platonisme, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 146, 1956, 39-55; incluido en *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, CS 233, Variorum reprint, 1986.

Alfino M., Plotinus and the Possibility of non-propositional Thought, *Ancient Philosophy* 8, 1988, 273-284.

Brisson L., Comment Plotin interpréte-t-il les cinq genres du *Sophiste*?, en *Études sur le* Sophiste *de Platon*, ed. por P. Aubenque y M. Narcy, Napoli, Bibliopolis, 1991, 449-473.

Alma

Blumenthal H., *Nous* and Soul in Plotinus. Some Problems of Demarcation, *Le Néo-Platonisme*, colloques internationales du CNRS [Royaumont, 9-13 de junio de 1969], París, Éd. du CNRS, 1971, 203-219.

Blumenthal H., Soul, World Soul, Individual Soul, *Le Néo-Platonisme*, coloques internationales du CNRS [Royaumont, 9-13 de junio de 1969], París, Éd. du CNRS, 1971, 56-63.

Blumenthal H., *Plotinus' Psychology*, The Hague, Nijhoff, 1971.

O'Daly G., *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shanon, Irish Univ. Press, 1973.

O'Meara D., Plotinus on How Soul acts on Body, en *Platonic Investigations*, ed. por D. O'Meara, 1985, 247-262.

Cuerpo

Rich A., Reincarnation in Plotinus, *Mnemosyne* 10, 1957, 232-238.

Rich A., Body and Soul in Plotinus, *Journal of the History of Philosophy* 1, 1963, 2-15.

Emilsson E. K., *Plotinus on Sense-Perception. A philosophical Study*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988.

Naturaleza

Rutten C., *Les Catégories du monde sensible dans les* Ennéades *de Plotin*, París, Les Belles Lettres, 1961.

Lassègue J., Le temps, image de l'éternité chez Plotin, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 107, 1982, 405-418.

Lassègue J., Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin, *Revue de l'enseignement philosophique* 33, 1983, 4-12.

Materia

Rist J., Plotinus on Matter and Evil, *Phronesis* 6, 1961, 154-166.

Rist J., The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus, *Classical Quaterly* 12, 1962, 99-107.

O'Brian D., *Plotinus and the Origin of Matter*, Napoli, Bibliopolis, 1991.

Ética

Himmerich W., *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Würburg, K. Triltsch Verlag, 1959.

Estética

Anton J., Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 23, 1964-1965, 233-237.

Moreau J., Origine et expression du beau suivant Plotin, *Néo-Platonisme. Mélanges à J. Trouillard*, Les Cahiers de Fontenay, 19-20-21-22, 1981, 249-263.

Porfirio

Bibliografía

Smith A., Porphyrian Studies since 1913, *ANRW* II, 36. 2, 1987, 719-773.

Girgenti G., *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Biobliografia sistematica eragionata delle letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*, Milán, Vita e Pensiero, 1994.

Obras

Diversas

Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, texto establecido y traducido por Édouard des Places, con un apéndice de Alain Philippe Segonds [los fragmentos de la *Historia de la filosofía*], París, Les Belles Lettres, 1982.

Pros Markellan, traducción alemana y comentario por W. Pötscher, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 15, 1969.

Opuscula selecta [*De Antro Nympharum, De Abstinentia, Ad Marcellam, Vita Pythagorica*], iterum recognovit Aug. Nauck, Leipzig, Teubner, 1886; reimpresión, Hildesheim, Olms, 1963.

Porfirio, *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto, sull'anima. Sul conosci te stesso.* Eunapio, *Vita di Porfirio*, al cuidado de A. R. Sodano, presentación de G. Reale, con texto griego al frente, Milán, Rusconi, 1993.

Fragmentos

Porphyrius, *Fragmenta*, ed. A. Smith, Leipzig, Teubner, 1993.

A Gauro

Ad Gaurum, ed. por K. Kalbfleisch, Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1895.

Festugière A. J., A Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme, en *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III: *Les doctrines de l'âme*, París, 1953, 265-302. [Traducción francesa anotada].

De la abstinencia

Porphyre, *De l'abstinence*, París, Les Belles Lettres, t. I: Introducción, por J. Bouffartigue y M. Patillon; libro I, texto establecido y traducido por J. Bouffartigue, 1977; t. II: libros II y III, texto establecido por J. Bouffartigue y M. Patillon, 1979; t. III: libro IV, texto establecido, traducido y anotado por M. Patillon y Alain Ph. Segonds, con la colaboración de Luc Brisson, 1995. [Mucho más anotado que los otros, este tomo incluye un índice de nombres propios y un índice de términos muy útil].

Sentencias

Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. por E. Lamberz, Leipzig, Teubner, 1975.

Schwyzer H. R., Plotinisches und Unplotinisches in den *Aphormai* des Porphyrios, en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* [Atti del Convegno intern., Roma, 5-9 de octubre 1970], Acc. Naz. dei Lincei 198, Roma, 1974, 221-252.

Porfirio, *Introduzione agli intelligibili*, traducción, comentarios y notas, texto griego, al cuidado de A. r. Sodano, Napoli, 1979.

Porfirio, *Sentenze*, introducción, traducción y comentario de M. Della Rosa, Milán, Gasrzanti, 1992.

Larrain C. J., *Die* Sentenzen *des Porphyrios*, Handschriftliche Überlieferung: die Übersetzung von Marsilio Ficino; deutsche Übersetzung, Frankfurt/Bern/New York, Lang, 1987.

Vida de Plotino

Porphyre, *La vie de Plotin*, I: *Travaux préliminaires et index grec complet*, por Luc Brisson, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet y Denis O'Brien; II: *Études d'introduction, texte grec et traduction française* (sobre el texto de la edición Henry-Schwyzer, *Plotini Opera*, t. I, *editio minor*), *commentaire, notes complémentaires, bibliographie,* por Luc Brisson *et al.*, París, Vrin, 1982, 1992. [Obra que no sólo se ocupa de la Escuela de Plotino, sino también del contexto filosófico de fines del siglo II y principios del siglo III d. C.].

El Antro de las Ninfas

Porphyry, *The Cave of the Nymphs in the* Odyssey. Texto revisado, con traducción del Seminar Classics 609, State Univ. of New York at Buffalo, 1969.

Buffière F., *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, Les Belles Lettres, 1956. [Traducción francesa del *Antro de las ninfas*, 597-616].

Simonini, *L'Antro delle Ninfe*, Milán, Adelfi, 1986. [Texto griego, traducción y comentario].

Porphyre, *L'Antre des Nymphes dans l'*Odyssée, traducido por Y. Le Lay, precedido por G. Lardreau, La philosophie de Porphyre et la question de l'interpretation, Lagrasse [Aude], Verdier, 1989.

Sobre la armónica de Ptolomeo

Düring I., *Porphyrios Kommentar zur* Harmonielehre *des Ptolemaios*, Göteborg, Högskolas Arsskrift 28, 1932, 2, Göteborg, 1931. El autor produjo también una traducción alemana de la obra: *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*, Göteborg, 1934.

Sobre la "Tetrabiblia" de Ptolomeo

Catalogus codicum astrologorum Graecorum V, 4, *Accedunt Porphyrii Philosophi Introductio in* Tetrabiblum *Ptolemai*, ed. Ae. Boer y S. Weinstock, Bruxelles (in aed. Academiae), 1940, 187-228.

Comentario sobre el "Parménides" de Platón

adot P., *Porphyre et Victorinus*, vol. II, París, Études augustiniennes, 1968. [Texto, traducción y comentario].

Linguiti A., Commentarium in Platonis *Parmenidem*, *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, parte III: Commentarii, Firenze, Olschki, 1995, 63-202.

Comentario sobre el "Timeo" de Platón

Sodano A. R., Porphyrii, *In Platonis* Timmaeum *commentariorum fragmenta*, Napoli, 1964. El autor dio una traducción de esos fragmentos en *I frammenti dei commentari al Timeo di Platone*, traducción a cargo de A. R. Sodano, prefacio de G. Beschin, Napoli, 1974. [En su compilación de fragmentos, A. Smith incluye un fragmento (172 F) perteneciente al Comentario sobre el *Timeo*].

Cronología

Jacoby F., *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, vol. II B, nº 260, Leiden, 1930, reimpresión 1962.

Carta a Anebo

Porfirio, *Lettera ad Anebo*, al cuidado de A. R. Sodano, Napoli, 1958. [Edición y traducción].

Contra los cristianos

Porphyrios, *Gegen die Christen*, ed. A von Harnack, Philosophische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1916; *Neue Fragmente des Werks des Porphyrios gegen die Christen*, *ibid.*, Berlin, 1921; Nautin P., Trois autres fragments du livre de Porphyre *Contre les Chrétiens*, *Revue biblique* 57, 1950; Barnes T. D., Porphyry, *Against the Christians*. Date and attribution of Fragments, *Journal of Theological Studies* 24, 1973, 424-442; Beatrice P. F., Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question, *Kernos* 4, 1991, 119-138.

Discorsi contro i Cristiani, al cuidado de C. Muti, Padova, 1977. [Traducción italiana].

Cuestiones homéricas

H. Schrader, *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad* Iliadem *pertinentium reliquiae*, Leipzig, 1882; *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad* Odysseam *pertinentium reliquiae*, Leipzig, Teubner, 1890.

Porphyrii, *Quaestionum Homericarum liber I*, texto crítico al cuidado de A. R. Sodano, Napoli, Giannini, 1970; traducción de A. R. Sodano, prefacio de A. Garzya, Napoli, M. d'Auria, 1973.

Filosofía tomada de los oráculos

Porphyrius, *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, ed. G. Wolff, Berlin, 1856, Hildesheim, Olms, 1962.

O'Meara J., *Porphyry's* Philosophy from Oracles *in Augustine*, París, 1959.

Haussleiter J., Prolegomena zu einer neuer Ausgabe der Orakelphilosophie des Porphyrios, *Helikon* 18-19, 1978-1979, 438-496.

Symmikta Zetemata

Dörrie H., *Porphyrios'* Symmikta Zetemata. *Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München, Beck, 1959.

Comentario a la "Física" de Aristóteles

Porfirio e la fisica aristotelica. En apéndice, la traducción de los fragmentos y de los testimonios del *Comentario a la Física*, por Fr. Romano, Symbolon 3, Catania, 1985.

Isagoge y Comentario a las "Categorías" de Aristóteles

Cf. los Comentaristas de Aristóteles

Interpretaciones

En general

Bidez J., *Vie de Porphyre*, Gent, 1913, reimpresión Hildesheim, Olms, 1964.

Beutler R., *RE* XII [1953],col. 175-313.

Smith A., *Porphyry's place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, Nijhoff, 1974.

Romano F., *Porfirio di Tiro. Filosofia e Cultura nel III secolo d. c.*, Catania, 1979.

Relación con sus predecesores

Dörrie H., Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 3-32.

Waszink J. H., Porphyrios und Numenios, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 33-83.

Theiler W., Ammonios und Porphyrios, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 85-123.

Porfirio, comentarista

Pépin J., Porphyre, exégète d'Homère, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 229-272.

Sodano A. R., Porfirio commentatore di Platone, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 193-228.

Evangeliou Chr., *Aristotle's* Categories *and Porphyry*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 48, 1988.

Sistema filosófico

Hadot P., La métaphysique de Porphyre, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 125-163.

Edwards J., Porphyry and the intelligible Triad, *The Journal of Hellenic Studies* 110, 1990, p. 14-24.

Uno

Dillon J., Porphyry's Doctrine of the One, *SOPHIHS MAIHTORES, Mélanges Jean Pépin*, publ. bajo la dirección de M. O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien, París, Études augustiniennes, 1992, 356-366.

Intelecto

Deuse W., Der Demiurg bei Porphyrios und Iamblich, en *Die Philosophie des Neuplatonismus*, 1997, p. 238-278.

Alma

Dörrie H., Die Lehre von der Seele, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 165-191.

Deuse W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Akademie zur Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Einzelveröffentlichung3, Wiesbaden, Steiner, 1983.

Smith A., Did Porphyry reject the Transmigration of human Souls into Animals?, *Rheinisches Museum für Philologie* 127, 1984, 276-284.

Dombrowski D. A., Porphyry and Vegetarianism. A contemporary Philosophical Approach, *ANRW* II, 36. 2, 1987, 774-791.

Influencias

Hadot P., *Porphyre et Victorinus*, París, Études augustiniennes, 2 vol., 1968.

Madec G., Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures, *SOPHIHS MAIHTORES*, *Mélanges Jean Pépin*, publ. bajo la dirección de M. O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien, París, Études augustiniennes, 1992, 367-382.

Walzer R., Porphyry and the Arabic Tradition, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 273-299.

Amelio

Brisson L., Amélius. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style, *ANRW* II, 36. 2, 1987, 793-860.

Teodoro de Ásine

Theodoros von Asine. Compilación de los testimonios y comentario por Werner Deuse, Palingenesia 6, Wiesbaden, Steiner, 1973.

Saffrey H. D., Le "philosophe de Rhodes" est-il Théodore d'Asinée?, *Mémorial André-Jean Festugière*, estudios reunidos por E. Lucchesi y H. D. Saffrey, Genève, P. Cramer, 1984, 65-76.

Jámblico

Obras

De la vida pitagórica

De vita Pythagorica liber, ed. L Deubner [1937], edición corregida por U. Klein, Leipzig, Teubner, 1975. Para traducciones: al alemán con texto griego, Iamblichi, *De Vita Pythagorica liber*, edición, traducción e introducción de Michael von Albrecht, Zürich y Stuttgart, Artemis, 1963; al italiano, Giamblico, *La vita pitagorica*, al cuidado de Luciano Montoneri, Bari, Laterza, 1973, 1984; al inglés, Iamblichus, *On the Pythagorean Life*, traducido, con notas e introducción, por Gillian Clark, Liverpool, Liverpool Univ. Press, 1989; al inglés, con texto griego, Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*, texto, traducción y notas por John Dillon y Jackson Hershbell, Atlanta [Ga], Scholars Press, 1991; traducción francesa por Luc Brisson y Alain Philippe Segonds, La Roue à Livres, París, Les Belles Lettres, 1996. [Para tener una idea del conjunto en que se integra esta obra, cf. el trabajo esencial de D. O'Meara, *Pythagoras revived*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1989].

Protréptico

Protrepticus, ed. H. Pistelli [1888], Stuttgart, Teubner, 1967 [con un índice de términos]; véase ahora Jamblique, *Protreptique*, texto establecido y traducido por Édouard des Places, París, Les Belles Lettres, 1989.

Aufruf zur Philosophie, traducido por O. Schönberger, Würzburg, Könighausen & Neumann, 1984. [Notable traducción alemana].

De la ciencia matemática común

De communi Mathematica Scientia, ed. N. Festa [1891], ed. corregida por U. Klein, Leipzig, Teubner, 1975. Existe ahora una traducción italiana de F. Romano, en Giamblico, *Il numero et il divino*, Milán, Rusconi, 1995, 60-202. [El término *koine* = *communis* en el título indica que la matemática se aplica a las demás ciencias particulares: física, ética, teología, geometría y música. Esta anterioridad le confiere una posición más elevada en un plano filosófico].

Libro de Introducción a la aritmética de Nicómaco

In Nicomachi Arithmeticam Introductionem *liber*, ed. H. Pistelli [1894], ed. corregida por U. Klein, Stuttgart, Teubner, 1975. [Traducción italiana por F. Romano, en Giamblico, *Il numero et il divino*, Milán, Rusconi, 1995, 203-391].

De los misterios

Les mystères d'Égypte, texto establecido y traducido por É. des Places, París, Les Belles Lettres, 1966. [Tercera reimpresión, 1995].

Aritmética teológica

Theologoumena arithmeticae, ed. V. de Falco [1922], ed. corregida por U. Klein, Stuttgart, Reubner, 1975; traducción italiana por F. Romano, en Giamblico, *Il numero et il divino*, Milán, Rusconi, 1995, 394-530. [La obra es una compilación de pasajes extraídos de una obra de Nicómaco de Gerasa, que lleva el mismo título, y de una obra de Anatolio, probablemente el maestro de Jámblico, *Sobre la década y los números contenidos en ella*. La compilación puede remontarse a Jámblico, pero es necesario mostrarse prudente respecto de su atribución].

Fragmentos

In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta, con texto, traducción y comentario de J. M. Dillon, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 23, 1973.

De anima, traducción de A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III: *Les doctrines de l'âme*, 177-264. [Las notas son de gran riqueza].

O'Meara D., New fragments from Iamblichus' *Collection of Pythagorean doctrines*, *American Journal of Philology* 102, 1981, 26-40; incluido en *Pythagoras revived*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Cf. el t. II de la obra de J. B. Larsen citada *infra*.

Interpretación

En general

Larsen J. B., *Iamblique de Chalcis, Exégète et Philosophe*, Aarhus, 1972, 2 vol.

Dillon J., Iamblichus of Chalcis, *ANRW* II, 36. 2, 1987, 862-909.

En particular

Importancia e influencia

Praechter K., Richtungen und Schulen mi Neuplatonismus, en *Genethliakon für Carl Robert*, Berlin, Weidmann, 1910, 103-156.

Larsen B. D., La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive, *De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres-Genève, Entretiens sur l'Antiquité classique 21, 1975, 1-34.

Witt R. E., Iamblichus as a Forerunner of Julian, *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité classique 21, 1975, 35-68.

Gersch S., *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, Brill, 1978.

Steel S., *The changing Self. A study on the Soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus*, Bruxelles, 1978.

Taormina D. P., *Il lessico delle potenze dell'anima in Giamblico*, Catania, Symbolon 10, 1990.

La religión

Places É. des, La religion de Jamblique, *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité classique 21, 1975, 69-102.

Cramer F. W., *Die chaldaïschen Orakel und Iamblich*, De mysteriis, Meisenheim am Glan, Hain, Beitr. z. klass. Philol. Heft 26, 1969.

Nasemann B., *Theurgie und Philosophie in Jamblichs* De myst., Stuttgart, Teubner, Beiträge zur Altertumskunde nº 11, 1991.

El emperador Juliano

Oeuvres complètes, París, Les Belles Lettres: I, 1, *Discours*, texto establecido y traducido por J. Bidez, 1932; I, 2, *Lettres et fragments*, texto establecido y traducido por J. Bidez, 1924; II, 1, *Discours*, texto establecido y traducido por G. Rochefort, 1963; II, 2, *Discours*, texto establecido y traducido por C. Lacombrade, 1964.

Bouffartigue J., *L'empereur Julien et la culture de son temps*, París, Études augustiniennes, 1992.

5. Escuela neoplatónica de Atenas

Plutarco de Atenas

Plutarco di Atene, *L'uno, l'Anima, le Forme*, Symbolon 8, Firenze, La Nuova Italia, 1989. [Compilación de los fragmentos, traducidos y anotados, con una introducción por D. P. Taormina].

Siriano

Siriano. Exegeta di Aristotele, I: *Frammenti e testimonianze dei Commentari all'Organon*, introducción, texto, traducción, notas y comentarios al cuidado de L. Cardullo, Symbolon 14, Firenze, La Nuova Italia, 1995.

[Para el comentario sobre la *Metafísica* de Aristóteles, cf. la bibliografía sobre el aristotelismo].

Hermias

Hermiae in Platonis Phaedrum scholia, ed. P. Couvreur, París, 1902; 2ª. ed., Hildesheim, Olms, 1971, con un índice y una introducción de C. Zintzen.

Proclo

Bibliografía

Scotti Muth N., *Proclo negli ultimi quarant'anni*, Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e Testi 27, Milán, Vita e pensiero, 1993.

Vida de Proclo

Marini, *Vita Procli*, griego y latín, rec. J. F. Boissonnade, Leipzig, Weigel, 1814.

Marinus of Samaria, *The Life of Proclus*, or *Concerning Happiness*, traducida del griego por K. S. Guthrie. Incluye *Five Hymns* de Proclo, traducidos por Th. Taylor, con una introducción de J. Michell, ed. por D. R. Fideler, Grand Rapids [Mich.], 1986.

Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, texto crítico, introducción, traducción y comentario al cuidado de R. Masullo, Napoli, M. d'Auria, 1985. Hay una traducción italiana mejor en Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, traducción, prefacio, notas e índice al cuidado de Ch. Faraggiana di Sarzana [cf. *I Manuali, infra*, p. [663].

Obras auténticas

Elementos de teología

Proclus, *The Elements of Theology*, texto revisado, con traducción, introducción y comentario, Oxford, Clarendon Press, 1933; 2ª. ed. revisada y aumentada, 1963.

Proclus, *Éléments de théologie*, traducción de J. Trouillard, París, Aubier, 1965.

Elementatio theologica, traducción de Guillaume de Moerbeke, ed. H. Boese, Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf.Mansion Centre Series 1, V, Leuven, 1987.

Proclo, *Elementi di teologia*, introducción, traducción y comentario al cuidado de E. di Stefano, Symbolon 12, Firenze, La Nuova Italia, 1994.

La teología platónica

Proclus, *Théologie Platonicienne*, texto establecido y traducido por H. D. Saffrey y L. G. Westerink, 6 vol., París, Les Belles Lettres (de los 6 vol., se publicaron 5), 1968. El sexto y último volumen está en prensa. [El prefacio al libro I constituye una introducción indispensable al origen y a la historia de la Escuela de Atenas. Las introducciones a los demás libros permiten aclarar puntos esenciales de la doctrina de Proclo].

Comentario a los "Trabajos y los días" de Hesíodo

Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies, ed. A. Pertusi, Milán, Univ. di Sacro Cuore, 1955.

Comentario sobre el "Primer Alcibíades" de Platón

Proclus, *Sur le* Premier Alcibiade *de Platon*, texto establecido y traducido por Alain Segonds, París, Les Belles Lettres, 1985-1986, 2 vol.

Comentario sobre el "Cratilo" de Platón

Procli Diadochi, *In Platonis* Cratylum *commentaria*, ed. G. Pasquali, Leipzig, Teubner, 1908. [Reimpresión, 1994].

Proclo, *Lezioni sul* Cratilo *di Platone*, introducción, traducción y notas por F. Romano, Symbolon 7, Firenze, La Nuova Italia, 1989.

Comentario sobre el "Parménides" de Platón

Procli, *Commentarium in Platonis* Parmenidem, en *Procli Philosophi Platonici Opera inedita* [1821], ed. V. Cousin, parte III, París, Durand, 1864, p. 617-1258. Reimpresión, Hildesheim, Olms, 1961; 2ª. ed. aumentada y corregida, 1979.

Proclus, *Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, traducción de Guillaume de Moerbeke, edición crítica de C. Steel, Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1, III, Leuven; I: libros I a IV, 1983; II: libros V a VII y notas marginales de Nicolás de Cusa, seguidos de la edición de los

extractos del *Comentario sobre el Timeo*, traducidos por Guillaume de Moerbeke, 1985.

Commentaire sur le Parménide, *suivi du Commentaire anonyme sur les sept dernières hypothèses*, traducido por primera vez al francés por A. E. Chaignet y acompañado de notas, una tabla analítica de los parágrafos y un amplio índice [1900-1903]; reimpresión, Frankfurt, 1962, 3 vol.

Proclus, *Commentary of Plato's* Parmenides, traducción de G. R. Morrow, con introducción y notas de J. M. Dillon, Princeton [NJ], Princeton Univ. Press, 1987.

Comentario sobre el "Timeo" de Platón

Procli Diadochi, *In Platonis* Timaeum *commentarii*, ed. E. Diehl, Leipzig, Teubner, 1903-1906, 3 vol. [Reimpresión, 1965].

Proclus, *Commentaire sur le* Timée, traducción y notas por A. L. Festugière, con la colaboración de Ch. Mugler [para los pasajes matemáticos] y de A. Ph. Segonds [para los índices], París, Vrin, 1966-1968, 5 vol.

Comentario sobre la "República" de Platón

Procli Diadochi, *In Platonis* Rempublicam *commentarii*, ed. W. Kroll, Leipzig, Teubner, 1899-1901, 2 vol. [Reimpresión, 1965].

Proclus, *Commentaire sur la* République, traducción y notas por A. J. Festugière, con la colaboración de A. Ph. Segonds [para los índices], París, Vrin, 1970, 3 vol.

Sheppard A. D. R., *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the* Republic, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Cardullo L., *Il linguaggio del Simbolo in Proclo. Analisi filosofico-semantica dei termini symbolon/eikôn/synthêma nel* Commentario alla Repubblica, Symbolon 4, Catania, 1985.

Bouffartigue J. R., Représentations et évaluations du texte poétique dans le *Commentaire sur la République* de Proclos, en *Le texte et ses représentations*, París, ENS, Études de littérature ancienne 3, 1987, 129-143.

Comentario sobre el primer libro de los "Elementos" de Euclides

Procli Diadochi, *In primum Euclidis* Elementorum *librum commentarii*, ed. G. Friedlein, Leipzig, Teubner, 1873. [Reimpresión, Hildesheim, Olms, 1967].

Procli Diadochi, *In primum Euclidis* Elementorum *libri commentarii*, traducción alemana de Schönberger, con un prefacio de M. Steck, Halle, 1945.

Proclus de Lycie, *Les commentaires sur le premier livre des* Éléments *d'Euclide*, traducción francesa con introducción y notas de P. Ver Eeecke, París, Blanchard, 1948.

A Commentary on the first Book of Euclid's Elements, con introducción y notas por R. G. Morrow, Princeton [NJ], Princeton Univ. Press, 1970.

Elementos de física

Procli Diadochi Lycii, *Elementatio physica*, ed. A. Ritzenfels, Leipzig, Teubner, 1912.

Procli Diadochi Lycii, *Elementatio physica. Die mittelalterliche Übersetzung der* Stoikheiosis phusike *des Proclus*, ed. H. Boese, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für griechisch-römische Altertumskunde, Arbeitsgruppe für hellenistisch-römische Philosophie 6, Berlin, 1958. [Traducción latina].

Proclo, *I manuali (Elementi di Fisica; Elementi di Teologia) e I testi magico-teurgici*, Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, traducción, prefacio, notas e índice al cuidad de Ch. Faraggiana di Sarzana, estudio introductorio de G. Reale, Milán, Rusconi, 1985.

Opúsculos

Proclus, *Trois études sur la Providence*, texto establecido y traducido por D. Isaac, París, Les Belles Lettres. I: *Dix problèmes concernant la Providence*, 1977; II: *Providence, Fatalité, Liberté*, 1979; III: *De l'existence du mal*, 1982.

Procli Diadochi, *Tria Opuscula (De Providentia, Libertate, Malo)*, versión latina de Guillaume de Moerbeke ytexto griego de los escritos citados por Isaac Sebastocrátor y otros, de H. Boese, Berlin, De Gruyter, 1960. [Índice muy útil].

Himnos

Procli, *Hymni*, ed. E. Vogt, Klassisch-philologische Studien 18, Wiesbaden, Harrassowitz, 1957.

Proclus, *Hymnes et prières*, texto griego y traducción de H. D. Saffrey, París, Arfuyen, 1994.

De la eternidad del mundo

El texto se encuentra en la obra de Filópono:

Anawati G. C., Un fragment perdu du *De aeternitate mundi* de Proclus, en *Mélanges de Philosophie grecque offerts à Monseigneur A. Diès*, París, Vrin, 1956, 21-25.

Saffrey Henri Dominique, *Recherches sur le Néo-Platonisme après Plotin*, París, Vrin, 1990. [Compilación de artículos sobre diversos autores y corrientes de pensamiento posteriores a Plotino].

Hypotiposes astronomicarum positionum

Procli Diadochi, *Hypotyposes astronomicarum positionum*, ed. C. Manitius, Leipzig, Teubner, 1909.

Hypothèses et époques des planètes de C. Ptolémée et Hypotyposes de Proclus Diadochus, traducidas por primera vez del griego por Abate Halima, París, 1830.

Obras de autenticidad dudosa o que se han perdido

La esfera

ujac G., Une source de la pensée scientifique de Proclus: Geminos de Rhodes, *Diotima* 4, 1976, 47-52.

Crestomatía

Proclo, *Crestomazia*, texto griego y traducción por D. Ferrante, Napoli, Armanni, 1957.

Severyns A., *Recherches sur la* Chrestomathie *de Proclos*, Liège-París, Les Belles Lettres, 1938-1963, 4 vol. [Obra fundamental].

Aristóteles contra el "Timeo"

Sambursky S., *The physical world of late Antiquity*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962.

Comentario sobre el "Filebo"

Combès J., Les trois monades du *Philèbe* selon Proclus, *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, París, CNRS, 1987, 177-190.

Comentario sobre el "Fedro"

Cf. Proclus, *Théologie Platonicienne*, libro IV, Introdución.

Comentario a Plotino

Westerink L. G., Exzerpte aus Proklos' *Enneaden* kommentar bei Psellus, *Byzantinische Zeitschrift* 52, 1959, 1-10.

Comentario a los "Versos de oro" de los pitagóricos

Ibn at-Tayyb, Proclus *Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, texto árabe y traducción de N. Linley, Arethusa Monographs, Buffalo, 1984.

Libro de las causas

Thomas d'Aquin, *Super librum de causis*, texto establecido y presentado por H. D. Saffrey, Friburg/Louvain, Nauwelaerts, 1955.

d'Ancona Costa C., Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, Milán, Rusconi, 1986.

Sobre la inmortalidad del alma en Platón

Westerink L. G., Proclus on Plato's three Proofs of Immortality, en *Zetesis. Mélanges E. de Strycker*, Antwerpen-Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, 296-306.

Epigramas

Gelzer Th., Die Epigramme des Neuplatonikers Proklos, *Museum Helveticum* 23, 1966, 1-36.

Interpretaciones

Obras

Rosán L. J., *The philosophy of Proclus. The final Phase of ancient Thought*, New York, 1949. [Copiosa bibliografía].

Klibansky R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* [1939, 1950], con un nuevo prefacion y cuatro capítulos adicionales, junto con *Plato's* Parmenides *in the middle Ages and the Renaissance*, y un nuevo estudio introductorio, Nendeln [Liechtenstein], Kraus reprint, 1982.

Gersh S. E., *Kinesis akinetos. A Study of spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 26, 1973.

Charles-Saget A., *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, París, Les Belles Lettres, 1982.

Trouillard J., *L'Un et l'âme selon Proclos*, París, Les Belles Lettres, 1972.

Trouillard J., *La mystagogie de Proclos*, París, Les Belles Lettres, 1982.

Beierwaltes W., *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1965; 2ª. ed., 1979. [Traducción italiana, Vita e Pensiero, 1988; 2ª. ed., 1990].

Beierwaltes W., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1972. [Traducción italiana, Vita e Pensiero, 1987].

Beierwaltes W., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980. [Traducción italiana, Vita e Pensiero, 1989].

Beierwaltes W., *Denken des Einen*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985. [Traducción italiana, Vita e Pensiero, 1991].

Westerink L. G., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Amsterdam, Hakkert, 1980. [Compilación de textos ya publicados].

Moutsopoulos E. A., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, París, Les Belles Lettres, 1985.

Siorvanis, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh, 1996.

Compilaciones de artículos

Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel [junio de 1985], ed. por G. Boss y G. Seel, con una introducción de F. Brunner, Zürich, Éd. du Grand Midi, 1987.

Beierwaltes W., Das Seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen *Parmenides*; das Beispiel Cusanus, 287-297.

Benakis L., Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz, 247-259.

Combès J., Proclus et Damascius, 224-246.

Erler M., Interpretieren als Gottesdienst. Proklos *Hymnen* vor dem Hintergrund seines *Kratylos-Kommentars*, 179-217.

Lloyd A. C. *Parhypostasis* in Proclus, 145-157.

Schwyzer H. R., Proklos über den Platoniker Origenes, 45-59.

Segonds A. Ph., Philosophie und Astronomie chez Proclus, 159-177.

Steel C., L'anagogie par les apories, 101-128.

Sturlese L., Il dibattito sul Proclo latino nel medioevo fra l'università di Parigi e lo studium di Colonia, 261-285.

Westerink L. G., Proclus commentateur des *Vers d'or*, 61-78.

Westra L., Proclus' Ascent of the Soul towards the One in the *Elements of Theology*: is it Plotinian?, 129-143.

Proclus, Lecteur et interprète des Anciens, Actes du Colloque international du CNRS [París, 2-4 de octubre de 1985], publicadas por J. Pépin y H. D. Saffrey, París, Éd. du CNRS, 1987.

Beierwaltes W., Proklos. Ein "systematischer" Philosoph?, 351-368.

Brisson L., Proclus et l'Orphisme, 43-102.

Combès J., Les trois monades du *Philèbe* selon Proclus, 177-190.

Dillon J., Proclus and the *Parmenides* and Dialectics, 165-175.

Erler M., Platons Schriftkritik und der Sinn der Aporien im Parmenides nach Platon und Proklos, 153-163.

Faraggiana di Sarzana Ch., Le commentaire à Hésiode et la *paideia* encyclopédique de Proclus, 21-41.

Guérard C., L'*hyparxis* de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus, 335-345.

Kristeller P. O., Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and his Influence in the Middle Ages and in the Renaissance, 191-211.

Lamberz E., Proklos und die Form des philosophischen Kommentars, 1-20.

Mueller I., Mathematics and Philosophy in Proclus' Commentary on Book I of the Euclid's *Elements*, 305-318.

Romano F., Proclo lettore e inteprete del *Cratilo*, 113-136.

Saffrey H. D., Proclus, diadoque de Platon, XI-XXVII.

Segonds A. Ph., Proclus, Astronomie et Philosophie, 319-334.

Sheppard A. D. R., Proclus Philosophical method of Exegesis. The Use of Aristotle and the Stoics in the *Commentary on the Cratylus*, 147-151.

Sorabji R., Proclus on Place and Interpenetration of Bodies, 293-304.

Steel C., Proclus et Aristote sur la causalité efficiente de l'intellect divin, 213-225.

Tarán L., Proclus and the Old Academy, 227-276.

Westerink L. G., Proclus et les Présocratiques, 105-112.

Whittaker J., Proclus and the Middle Age Platonists, 277-291.

On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy, ed. por E. P. Bos y P. A. Meijer, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 53, 1992.

Beierwaltes W., *Primum est dives per se.* Meister Eckhart und der *Liber de causis*, 141-169.

De Rijt L. M., Causation and Participation in Proclus. The pivotal Role of "Scope Distinction" in his *Metaphysica*, 1-34.

Meijer P. A., Participation and Henads and Monads in the *Theologia Platonica* III 1-6, 65-87.

Saffrey H. D., Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme athénien, 35-50.

Steel C., Le *Sophiste* comme texte théologique dans l'interpretation de Proclus, 51-64.

Damascio

Damascii, *Vitae Isidori reliquiae*, edición y notas de Clemens Zintzen, Hildesheim, Georg Olms, 1967. [Traducción alemana por R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Philosophische Bibliothek, Band 125, Leipzig, Meiner, 1911].

The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, vol. II: Damascius, texto y traducción inglesa de L. G. Westerink, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 93, Amsterdam/Oxford/New York, North-Holland Publishing Co., 1977.

Damascius, *Lectures on the* Philebus, *wrongly attributed to Olympiodorus*, texto, traducción, notas e índices por L. G. Westerink, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1959, reimpresión [con algunos suplementos], 1983.

Damascii successoris, *Dubitationes et Solutiones de primis principiis, In Platonis* Parmenidem, partim secundis curis recensuit, partim nunc primum edidit, Car. Aem. Ruelle, Pars prior; Pars altera, París, Klincksieck, 1889 [edición muy

discutible]. Damascius le Diadoque, *Problèmes et solutions touchant les Premiers Principes* avec le *Tableau sommaire des doctrines de Chaldéens* de Michel Psellus, traducidos por primera vez(...) por A. Éd. Chaignet, París, 1898 [reimpresión, Bruxelles, Culture et civilisations, 3 t., 1964]. Nueva edición y nueva traducción iniciadas por Belles Lettres: Damascius, *Traité des Premiers principes*, vol. I: *De l'ineffable et de l'Un*, texto establecido por L. G. Westerink y traducido por Joseph Combès, París, Les Belles Lettres, 1986; vol. II: *De la triade et de l'unifié*, texto establecido por L. G. Westerink y traducido por J. Combès, París, Les Belles Lettres, 1989; vol. III: *De la procession de l'unifié*, 1991. Los cuatro últimos tomos, que deben ser publicados por Combès-Westerink-Segonds, se encuentran en prensa. [El prefacio al libro I constituye una introducción indispensable para la historia de la Escuela de Atenas después de Proclo].

Brisson L., Damascius et l'Orphisme, *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, Droz, 1991; incluido en *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum reprint, Aldershot, 1995.

Combès J., *Études néo-platoniciennes*, Grenoble, Jerôme Millon, 1989; 2ª. ed. revisada y aumentada, 1996.

Damascius, lecteur de Parménide [1975], 63-99.

Negativité et procession des principes chez Damascius [1976], 101-129.

Damascius et les hypothèses négatives du *Parménide*, du phénomène, des simulacres, des impossibles [1977], 131-187.

L'Un humain selon Damascius [1981], 189-197.

La théologie aporétique de Damascius [1981], 199-221.

Hoffmann P. H., *s. v.* Damasius, *Dictionnaire des Philosophes Antiques* II, 1994, 593-641.

Simplicio

Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, por I. Hadot, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 66, 1996. [Edición del texto griego con comentarios en francés].

Para los comentarios sobre Aristóteles, cf. la bibliografía de la sección sobre el aristotelismo.

Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque international de París [28 setiembre-1° octubre 1985], ed. por I. Hadot, Berlin/New York, De Gruyter, 1987.

Blumenthal H., Simplicius (?) on the first book of Aristotle's *De anima*, 91-112.

Bossier F., Traductions latines et influences du Commentaire *in de Caelo* en Occident (XIIIe.-XIVe. s.), 289-325.

Cordero N. L., Simplicius et l'école éléate, 166-182.

Hadot I., La vie et l'oeuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes, 3-39.

Hadot I., Recherches sur les fragments du Commentairede Simplicius sur la *Métaphysique* d'Aristote, 225-245.

Hadot P., La survie du commentaire de Simplicius sur le *Manuel d'Épictète* du XVe. au XVIIe. Siècle: Perotti, Politien, Steuchus, John Smith, Cudworth, 326-367.

Hoffmann Ph., Catégorie et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories*, 61-90.

Hoffmann Ph., Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon, 183-221.

Sorabji R., Simplicius. Prime matter as extension, 148-165.

Tarán L., The text of Simplicius' Commentary on Aristotle's *Physics*, 246-266.

Tardieu M., Le calendrier en usage à Harran d'après les sources arabes et le Commentaire de Simplicius a la *Physique* d'Aristote, 40-57.

6. Escuela neoplatónica de Alejandría

Anónimo

Prolégomènes à la philosophie de Platon, texto establecido por L. G. Westerink y traducido por J. Trouillard, con la colaboración de A. Ph. Segonds, París, Les Belles Lettres, 1990. [La introducción a esta obra consituye una iniciación indispensable a la historia de la Escuela de Alejandría].

Olimpiodoro

Olympiodori *in Platonis* Gorgiam *commentaria*, ed. L. G. Westerink, Leipzig, Teubner, 1970.

The Greek Ommentaries in Plato's Phaedo, vol. I: texto de Olimpiodoro, con traducción al inglés de L. G. Westerink, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 92, por L. G. Westerink, Amsterdam, North-Holland Co., 1976.

Filópono

Para los comentarios sobre Aristóteles, cf. la bibliografía de la sección sobre el aristotelismo.

Hadot I., *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin. Hieroclès et Simplicius*, París, Études augustiniennes, 1978.

Saffrey H. D., *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Age et à la Renaissance*, París, 1987.

Saffrey H. D., Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie au VIe. siècle, *Revue des études grecques* 67, 1954, 396-410.

7. Corolario: la tradición latina

[Clasificación de los autores por orden alfabético]

Courcelle P., *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, París, 1943.

Gersh S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Publications in Medieval studies. The medieval Institute. University of Notre Dame XXIII 1 y 2, Notre Dame [Indiana], Univ. of Notre Dame Press, 1986, 2 vol. [Capítulos sobre Cicerón, Séneca, Aulo Gelio, Apuleyo, el *Asclepius* (tratado hermético), Calcidio, Macrobio, Marciano Capela y Boecio; Excursus sobre Censorino (*De die Natali*), Ambrosio (la doxografía de *Hexameron* I, 1, 1-4), Agustín (*De diversis Quaestionibus*, LXVI, quaest. 46), Mario Victorino (*Commentarius in Ciceronis* Rhetoricam), Fírmico Materno (*Mathesis*), Favonio Eulogio (*Disputatio de* Somnio Scipionis), Servio (*Commentarii in Virgilii* Carmina), Fulgencio (*Mitologiae* y *Exposition Virgilianae Continentiae*), Prisciano de Lidia (*Solutiones errorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex*); Nota sobre Prisciano, el Gramático, y un apéndice sobre Varrón. Al fin al del segundo volumen hay una bibliografía muy detallada].

Apuleyo

Apulée, *Opuscules philosophiques et fragments*, texto establecido y traducido por J. Beaujeu, París, Les Belles Lettres, 1973. [*De deo Socratis, De Platone et eius dogmate, De Mundo*, fragmentos].

Apuleius, *De Philosophia libri tres*, ed. A. Moreschini, Leipzig, Teubner, 1992.

Flamand J.-M., *DphA* I, 1989, *s. v.* Apulée de Madaure, 298-317.

Aulo Gelio

Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, texto establecido y traducido por R. Marache, París, Les Belles Lettres, 1967. [Se han editado tres volúmenes y el cuarto está en prensa].

Goulet R., *DphA* I, 1989, *s. v.* Aulu-Gelle, 675-687.

Dörrie H. L., Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrhunderts nach Chr., *Kairos* 15, 1973, 24-35.

Boecio

Obras matemáticas

De institutione arithmetica libri duo, ed. G. Friedlein, Leipzig, Teubner, 1867, 1-173. Reimpresión, Frankfurt am Main, 1966; Boèce, *Institution arithmétique*, texto establecido y traducido por J.-Y. Guillaumin, París, Les Belles Lettres, 1995. [Adaptación de Nicómaco de Gerasa].

De institutione musica libri quinque, en G. Friedlein, 175-371. Reimpresión, Frankfurt am Main, 1966; traducción inglesa por C. Bower, *Boethius. Fundamentals of Music*, New haven [CT], 1989.

Obras lógicas

Comentarios

Isagoge de Porfirio: traducción latina, ed. por L. Minio-Paluello y B. Dodd, *Categoriarum* supplementa, Porphyrii *Isagoge*, Aristoteles Latinus I, 6-7, 1966. Reproducido en A. de Libera y A. Ph. Segonds, Porphyre, *Isagoge*, París, Vrin, 1997; Comentarios, ed. por G. Schepps y S. Brandt, In Porphyrii *Isagogen*, editio prima, Wien/Leipzig, col. CSEL 48, 1906.

Categorías de Aristóteles: traducción latina, ed. por L. Minio-Paluello, *Categoriae vel praedicamenta*, Aristoteles Latinus I, 1-5, 1961; comentario *In Categorias Aristotelis*, *PL* 64, col. 159-294. Fragmento de un segundo (?) comentario, por P. Hadot, Fragment du commentaire perdu de Boèce sur les *Catégories* d'Aristote dans le *Codex Bernensis* 363, *AHDLMA* 26, 1959, 11-27.

De la interpretación de Aristóteles: traducción latina, ed. por L. Minio-Paluello, *De interpretatione*, Aristoteles latinus II, 1-2, 1965; comentarios, ed. por C. Meiser, *In Aristotelis de Interpretatione*, Leipzig, Teubner, 1877.

Primeros Analíticos de Aristóteles: traducción latina, ed. por L. Minio-Paluello, Aristoteles Latinus III, 1-4.

Tópicos de Aristóteles: traducción latina, ed. por L. Minio-Paluello y B. Dod, Aristoteles Latinus VI, 1-3, 1975.

Comentarii in Ciceronis Topica, en *M. Tulli Ciceronis opera quae supersunt*, ed. por J. C. Orelli y J. G. Baiter, Zürich, 1833. [Traducción inglesa por E. Stump, *Boethius's in Ciceronis Topica*, Ithaca [NY], Cornell Univ. Press, 1988].

Tratados originales

De syllogismis categoricis, en *PL* 64, col. 793-832.

Introductio ad syllogismos categoricos, en *PL* 64, col. 761-794.

De divisione, en *PL* 64, col. 875-892.

De syllogismis hypotheticis, ed. por L. Obertello, Brescia, 1969; traducción italiana de L. Obertello, Boezio, *De hypotheticis syllogismis*, Brescia, 1969.

De topis differentiis, en traducción griega de M. Holobôlos, introducción, texto por D. Z. Nikitos, Philosophi Byzantini 5, Athènes (Académie d'Athènes), Leiden, Brill, París, Vrin, Bruxelles, Ousia, 1990: traducción inglesa por E. Stump, Ithaca [NY], Cornell Univ. Press, 1978.

Obras teológicas

Cinco tratados, ed. por R. Peiper, Leipzig, Teubner, 1971. *Quomodo Trinitas unus deus ac non tres dii? Utrum Pater et Filius et Spitus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur? Quomodo substantiae in eo quod sind bonae sint cum non sint substantialia bona? De fide catholica Contra Eutychen et Nestorium.*

Courts traité de théologie, texto presentado, traducido y anotado por H. Merle, París, Cerf, 1991.

Obras filosóficas

De consolatione philosophiae [1958], ed. por L. Bieler, Corpus Christianorum, Turnhout, Series Latina 94, 1984 [2ª. ed.].

Boèce, *Consolation de la philosophie*, traducción del latín por C. Lazan, prefacio de M. Fumaroli, Marseille, Rivages, 1989; 2ª. ed., 1991.

Gruber J., Kommentar zu Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, Berlin/New York, De Gruyter, 1978.

Chadwick H., *The consolations of music, logic, theology, philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

Calcidio

Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus. Ed. por P. J. Jensen y J. H. Waszink, Londres/Leiden, Brill, Plato Latinus 4, 1962.

Winden J. C. M. van, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A chapter in the History of Platonism*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 9, 1959; 2ª. ed., 1968.

Waszink J. H., *Studien zum* Timaios *Kommentar des Calcidius*, I. Die erste Hälftes des Kommentars (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele), Leiden, Brill, Philosophia antiqua 12, 1964.

Boeft J. den, *Calcidius on Fate. Hos Doctrine and Sources*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 18, 1970.

Boeft J. den, *Chalcidius on Demons* (*Commentarius* Ch. 127-136), Leiden, Brill, Philosophia antiqua 33, 1977.

Cicerón

Lévy Carlos, *Cicero Academicus. Recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne*, col. de l'École française de Rome 162, 1992.

Fírmico Materno

Firmicus Maternus Julius Junior, *Mathesis*, texto establecido y traducido por P. Monat, París, Les Belles Lettres: libros I-II, 1992; libros III-V, 1994. [El tomo III está en prensa].

Macrobio

Ambrosi Theodosi Macrobii *Opera*, ed. I. Willis, Leipzig, Teubner, 1994, 2 vol. [Trad. francesa, ya anticuada, del conjunto de la obra, por M. Nisard, París, Garnier, 1850].

Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, traducción con una introducción y notas por W. H. Stahl, New York/Londres, Columbia Univ. Press, 1952.

Macrobius, *The Saturnalia*, traducción con una introducción y notas por P. V. Davies, New York/Londres, Columbia Univ. Press, 1969. [Traducción francesa de las *Saturnales*, por H. Bornecque y F. Richard, París, Garnier, 1937, 2 vol.] Macrobe, *Les Saturnales*, Libros I-III, Introducción, traducción y notas por Ch. Guittard, La roue à livres, París, Les Belles Lettres, 1997.

Flamant J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe. siècle*, EPRO 58, Leiden, Brill, 1977.

Mario Victorino

Marius Victorinus, *Traités théologiques sur la Trinité*, París, Cerf, 1960, 2 vol.: 1, SC, n° 69, texto establecido por P. Henry y traducido por P. Hadot; 2, SC, n° 70, comentarios por P. Hadot.

Hadot P., *Porphyre et Victorinus*, París, Études augustiniennes, 1968.

Hadot P., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, París, Études augustiniennes, 1971.

Marciano Capela

Stahl W. H., Johnson R. y Burge E. L., *Martianus Capella and the Seven Liberal Art*, New York/Londres, Columbia Univ. Press. I: *The Quadrivium of Martianus Capella, Latin Tradition in the Mathematical Sciences 50 BC to AD 1250, with a Study of the Allegory and the Verbal Discipline*, 1971; II: *The Marriage of Philology and Mercury*, 1977.

3
El aristotelismo

La historia del aristotelismo es más sencilla que la del platonismo, con la que llegó a mezclarse al final de la antigüedad. No por esto deja de desempeñar un papel esencial en el desarrollo de la filosofía griega.

Discípulo de Platón durante veinte años, Aristóteles, que había sido preceptor de Alejandro en la corte de Macedonia, regresó a Atenas en el 335, donde fundó el Liceo. Allí se rodeó de discípulos o, más bien, de colaboradores que contribuyeron con él a una inmensa labor enciclopédica. Tras la muerte de Aristóteles, la Escuela mantiene su importancia, pero, inmediatamente después de la muerte de Teofrasto, en el 269, se inicia la declinación. Poco antes de la mitad del siglo I a.C., comienza la renovación de la Escuela, marcada por un súbito renacer del interés por los tratados escolares de Aristóteles, que fueron objeto de una verdadera edición por parte de Andrónico de Rodas. A partir de este momento, habría de sucederse una serie de comentaristas, que pueden dividirse en dos períodos.

En un primer período, que va del siglo I a.C. hasta el siglo III d.C., las obras de Aristóteles se leen por sí mismas y en el marco de una cierta ortodoxia. Pero, a partir del siglo III, los neoplatónicos hacen de la lectura de Aristóteles —sobre todo de las obras lógicas— una actividad previa a la lectura de Platón, en el marco de un programa de estudios bien estructurado. Este es el estado de espíritu que habrá de presidir la lectura de los tratados de Aristóteles en el imperio bizantino, donde alternativamente el aristotelismo y el platonismo se fueron prefiriendo, en función de las luchas políticas y las querellas teológicas de la época.

1. Discípulos y colaboradores directos de Aristóteles

En el 335, de regreso en Atenas, Aristóteles arrienda, en un recinto sagrado dedicado a Apolo Licio y a las Musas, algunos edificios, uno de los cuales incluía un pórtico (*peripatos*), y funda allí una escuela, que recibe el nombre de Liceo o de Perípato. En este marco, Aristóteles tuvo como discípulos o más bien como colaboradores a Heráclides, Eudemo, Dicearco, Aristóxeno, Clearco y Fenias. A la muerte de Aristóteles, éstos continuaron el proyecto enciclopédico de Aristóteles con trabajos en los campos más variados: astronomía, física, política, ética, historia literaria e historia propiamente dicha.

A diferencia de Teofrasto, de quien se han conservado obras y un número importante de fragmentos, estos autores son poco más que nombres para nosotros. Sólo conocemos sus trabajos a través de autores especializados que, sin duda, nos transmiten una imagen deformada. Además, no parecen haber proseguido el género de investigaciones fundamentales realizadas por Aristóteles, no sólo en lógica, sino también en la *Física*, en el *Del cielo* y en los tratados biológicos; en cambio, parecería que se interesaron con exclusividad en la acumulación de un saber enciclopédico. Esta constatación induce a plantearse las siguientes cuestiones: si esos discípulos y colaboradores directos habían leído verdaderamente los tratados técnicos de Aristóteles, y si habían conservado su legado. Estos son los interrogantes que se perfilan como fondo de las informaciones que siguen y que se asemejan a la descripción de un naufragio literario.

De manera muy general, se puede decir que Aristóteles, en su Escuela, orientó la investigación hacia la compilación y la exposición de las opiniones anteriores, no sólo en lo concerniente a la "filosofía", sino también en el ámbito de todas las ciencias especializadas, tanto en el orden de las matemáticas, de la física, de la historia natural, de la geografía, de la medicina, como en el orden de la gramática y la retórica. Este impulso llevó a los discípulos y a los colaboradores de Aristóteles a iniciar estos diferentes géneros. El género doxográfico, con Teofrasto; el género biográfico, con Aristóxeno y Fenias; la erudición alejandrina, con Demetrio Falereo, de donde habría de originarse el sistema de los catálogos, con Calímaco de Cirene, el bibliotecario de Alejandría; el género de la "sucesión" de los filósofos, con Sosión; y, sobre todo, el género de la historia en todas sus formas: la historia de las matemáticas, con Eudemo, la de las ciencias naturales, con Clearco; la historia literaria con Cameleonte, Duris, Linceo y Jerónimo de Rodas; el género de la historia de las civilizaciones con Dicearco y con Eratóstenes de Cirene, que escribió una *Vida de Grecia*, de la que se conservan algunos fragmentos.

Originario de Heraclea, a orillas del mar Negro o Ponto Euxino, amigo y colaborador de Platón, Heráclides (*c.* 390 - *c.* 310) fue un miembro importante de la Academia. Según las fuentes, tuvo por maestros a Espeusipo y a Aristóteles. En este carácter, se lo ubica entre los peripatéticos. Diógenes Laercio (V, 86-88) afirma que escribió por lo menos 46 obras, de las que sólo quedan testimonios y fragmentos, sobre temas tan diversos como la geometría, la astronomía, la música, la poesía, la retórica, la dialéctica, la ética, la política, la geografía, la historia, las leyendas, la demonología y la adivinación. Conocido sobre todo como astrónomo, se le atribuye la formulación de la hipótesis según la cual los fenómenos celestes se explican por la

rotación cotidiana de la tierra sobre su eje, en tanto los astros permanecen inmóviles. Su física mecanicista, inspirada en el *Timeo*, hacía intervenir "masas no compuestas" (*anarmoi ogkoi*) que, a diferencia de los átomos, se consideraban como centros de fuerzas. Para Heráclides, los cuerpos celestes eran seres divinos, al igual que el alma, que estaba hecha de éter o quizás de luz, y provenía del cielo o, más precisamente, de la vía láctea. Esta doctrina del alma debía encontrarse en su *Abaris*, que desempeñó un papel fundamental en la constitución de la leyenda pitagórica, como se lo puede comprobar en Porfirio y, sobre todo, en Jámblico.

Originario de Rodas, Eudemo (segunda mitad del siglo IV), fue en Atenas un allegado a Aristóteles, antes de regresar, según parece, a Rodas, aun cuando siguió manteniendo estrechos vínculos con Teofrasto. De su obra, que debió de ser considerable, sólo subsisten fragmentos correspondientes a los siguientes títulos: *Analíticos* (en dos libros), *Categorías*, *Sobre la expresión*, *Sobre el ángulo*, *Física*, *Metafísica*, *Historia de los animales*, *Historia de la geometría*, *Historia de la aritmética* e *Historia de la astronomía*. En lógica, en física e incluso en metafísica, Eudemo seguía muy de cerca a Aristóteles, aun cuando adopta un punto de vista más histórico que el suyo. Sus monografías relativas a la historia de la geometría, la historia de la aritmética y la historia de la astronomía tienen parentesco, por su parte, con la compilación de Teofrasto sobre las doctrinas de los físicos. Simplicio es nuestro principal informante en lo concerniente a la física de Eudemo, mientras que, en un pasaje célebre, que desempeñó un importante papel en la historia de las matemáticas en la antigüedad, Proclo (*Comentario sobre el primer libro de los* Elementos *de Euclides*) cita un párrafo de su obra sobre la historia de la geometría.

Originario de Mesina, en Sicilia, Decearco debió de nacer hacia el 376. Con él y con Aristóxeno, habría hecho su entrada en el Liceo una cierta influencia pitagórica. En una obra en seis libros *Sobre el alma*, que debía de desarrollar una polémica sobre el *Fedón* de Platón, Dicearco que, puede suponerse, no frecuentó con regularidad el Liceo, habria definido al alma, a la manera de Aristóxeno, su *condiscipulus et aequalis* (Cicerón, *Tusculanas* I, 41), como una armonía, además de sostener, contra Teofrasto, la preeminencia del *bios praktikos* frente *al bios theoretikos*. Como Aristóteles, compiló documentos sobre las constituciones y fue el primero en componer una historia de la civilización griega, en tres libros.

Nacido en Tarento, Aristóxeno estuvo en contacto con los pitagóricos antes de frecuentar el Liceo, donde incluso se le propuso que fuera el sucesor de Aristóteles. Después del 343, en ocasión de un viaje que hizo a Corinto,

se encontró con Dionisio el Joven, que se encontraba exiliado allí. Cuando dejó de frecuentar el Liceo, fundó en Atenas su propia escuela de música. La mayor parte de su obra, de características enciclopédicas, se perdió. Aristóxeno escribió un cierto número de biografías: la de Pitágoras, la de Arquitas, la de Sócrates, la de Platón. Violentamente antiplatónico, Aristóxeno constituye nuestra fuente más antigua sobre Pitágoras y los pitagóricos. Aristóxeno fue autor de obras históricas, pero se lo conoce además, sobre todo, por sus numerosas obras sobre música: *Elementos de armonía*, *Elementos de ritmo* y una serie de obras técnicas. Por esta circunstancia, se puede considerar a Aristóxeno como el fundador de la ciencia musical, entendida como una disciplina dotada de principios y un método propios.

No se ha conservado el catálogo de las obras de Clearco (*c.* 340-*c.* 350), nacido en Solos, en la isla de Chipre, que habría seguido las enseñanzas de Aristóteles. Estas obras, cuyos títulos, en la mayor parte de los casos, transmitidos por Ateneo, tratan cuestiones de psicología (*Sobre el sueño*, *Sobre el terror pánico*), de ética (*Sobre la educación*, *Sobre la amistad*, *Sobre el amor*, *Sobre los géneros de vida*, *Gergitio* [contra la adulación y la desidia], *Proverbios*, *Sobre los enigmas* y *Arcesilao* [el fundador de la Nueva Academia]), y de ciencias naturales (*Sobre los aluviones*, *Sobre los animales marinos*, *Sobre el pez torpedo* y *Sobre los esqueletos*). Clearco habría escrito también un *Elogio de Platón*, donde presentaba al filósofo como hijo de Apolo, y un tratado *Sobre las exposiciones matemáticas de la* República *de Platón*. Este interés por el platonismo parece haberlo llevado a oponerse a Aristóxeno y a Dicearco. Por otra parte, es posible que Clearco haya permanecido en el Liceo, incluso después de la muerte de Aristóteles, bajo la dirección de Teofrasto.

Fenias procedía de Éreso, en la isla de Lesbos, al igual que Teofrasto, quien debió de ponerlo en contacto con Aristóteles, cuando éste estuvo en Mitilene, en el 345-344. Un vínculo muy estrecho parece haberse establecido entre Fenias y Teofrasto, como lo muestran sus relaciones epistolares y el hecho de que Fenias escribió, como Teofrasto, un libro *Sobre las plantas*. La obra de Fenias, que fue considerable, habría tratado de cuestiones literarias y políticas. Habría escrito sobre la tiranía. Las referencias que Plutarco, en sus *Vidas* de Solón y de Temístocles, hace de Fenias parecen indicar que tenía en alta estima su trabajo.

2. Primera expansión y primera declinación del aristotelismo: época helenística

Después de la muerte de Aristóteles (322 a.C.), la Escuela mantiene todavía, con Teofrasto, un vigoroso esplendor. Pero, después de la muerte de Estratón de Lámpsaco, que sucedió a Teofrasto (*c.* 287-269 a.C.), se acelerará la declinación del Liceo, que en Atenas competía con la Escuela estoica de Zenón y con la Escuela de Epicuro. Apenas se cultiva la retórica y una suerte de ética popular, sin verdadera profundidad filosófica. Las únicas en sobrevivir fueron disciplinas como la historia literaria, que se convirtió en una vulgarización superficial, donde el cultivo de la anécdota aventaja a la verdadera investigación. Es necesario precisar que, en esos momentos, se leían los escritos publicados de Aristóteles, a los que también se denomina "exotéricos", diálogos que sólo subsisten hoy en forma de fragmentos, y no los escritos escolares, que todavía no estaban publicados, los que hoy se llaman "esotéricos" y, en lo esencial, son los únicos que se han conservado y, por lo tanto, se consideran representativos del pensamiento de Aristóteles.

2.1. Teofrasto

Teofrasto (370-288) sucedió a Aristóteles en la dirección del Liceo. Diógenes Laercio (V, 36-57) le atribuye un número considerable de obras, cuyos títulos enumera (V, 42-51). De todos estos títulos, sólo cuatro se han conservado íntegros: los *Caracteres*, las *Causas de las plantas*, la *Historia de las plantas* y la *Metafísica*, a los que se debe agregar un cierto número de opúsculos de historia natural.

Los *Caracteres* ofrecen una serie de descripciones de tipos humanos; resulta difícil determinar cuál haya podido ser el objetivo de tal obra. En las *Causas de las plantas* y en la *Historia de las plantas*, obras de las que es imposible saber en qué orden fueron escritas, el proyecto de Teofrasto parece emparentado con el de Aristóteles relativo a los animales, tal como aparece, en particular, en la *Historia de los animales*. Por último, la *Metafísica* presenta, desde un punto de vista filosófico, un interés muy particular. Esta obra tiene por objeto la doctrina de los principios, examinada a partir de las relaciones entre lo inteligible y lo sensible. Teofrasto, que niega el corte efectuado por Aristóteles entre lo inteligible y lo sensible, critica también la teoría del Primer Motor inmóvil. Para Teofrasto, la automotricidad del cielo, que está dotado de alma, basta para dar cuenta de su movimiento. Esta hipótesis parece conducir a la hipótesis de la existencia de una Providencia

finalista, que actuaría de acuerdo con el principio según el cual lo que es más divino desea lo mejor. Teofrasto, que se interroga por la razón por la cual lo divino permite tanto mal cuando rige el mundo sublunar, termina su obra con una crítica del finalismo, que no es forzosamente una crítica de Aristóteles. En efecto, también Aristóteles había insistido en la importancia de los fenómenos que escapan a toda finalidad e, incluso, en la de los fenómenos que son "contra la naturaleza".

Aun cuando admite la definición aristotélica del tiempo como el aspecto numerado del movimiento, Teofrasto parece haber rechazado la definición de su maestro del lugar como límite interior inmóvil de lo que rodea a una cosa y haber anticipado una definición del lugar como la posición propia de una parte perteneciente a un todo complejo. Aún así, no es seguro que Teofrasto haya rechazado la noción de éter, considerado como el quinto elemento, y que haya conferido al fuego el papel asignado al éter en Aristóteles. Por otra parte, Teofrasto, que aceptaba la noción aristotélica del alma, parece haber iniciado el debate sobre la teoría del intelecto al plantear la siguiente cuestión: ¿cómo puede llegar el intelecto, que debe carecer de naturaleza propia, dado que debe ser capaz de recibir todas las formas, a separar y abstraer las formas a partir de la materia?

Además, Teofrasto prosigue y desarrolla el estudio de la lógica formal instituida por Aristóteles, en particular en los *Primeros Analíticos*, pero se opone a él en el campo de la lógica modal, es decir, de la lógica de la posibilidad y la necesidad, y propone en estos dos casos una simplificación y una regularización, no sólo de la lógica modal, sino también de la lógica en general, concebida no tanto en sus aplicaciones al mundo real sino más bien como un sistema puramente formal. Con todo, la fidelidad de Teofrasto respecto de Aristóteles parece haber sido todavía mayor en el dominio de la ética.

Por último, Teofrasto recogió las opiniones de sus predecesores sobre el universo y sobre las percepciones sensibles. Esta obra, cuya mayor parte se ha perdido, constituye, como se verá en el Anexo (cf. *infra*), la más antigua compilación de todos nuestros conocimientos sobre los "presocráticos". Al igual que Aristóteles, Teofrasto tuvo muchos discípulos y colaboradores.

2.2. Discípulos y colaboradores de Teofrasto

Originario de Heraclea, a orillas del Ponto (mar Negro), como Heráclides, Cameleonte (c. 350-después del 281) se dirigió a Atenas, en su juventud, para asistir a las clases de Aristóteles en el Liceo. Ateneo de Náucratis cita como de su autoría numerosas obras literarias: *Sobre la Ilíada*, *Sobre la Odisea*, *Sobre Hesíodo* (?), *Sobre Alcmán* (?), *Sobre Safo*, *Sobre*

Estesícoro, *Sobre Laso*, *Sobre Simónides*, *Sobre Anacreonte*, *Sobre Píndaro*, *Sobre Tespis*, *Sobre Esquilo*, *Sobre la comedia*, *Sobre los dramas satíricos*. Cameleonte habría acusado a su compatriota Heráclides de plagiar sus obras sobre Hesíodo y sobre Homero. Estas obras debían de contener cantidades de anécdotas sobre la vida de los poetas. También se le atribuyeron obras relativas a cuestiones de ética: *Protréptico*, *Sobre el placer*, *Sobre la ebriedad*, *Sobre los dioses*. Estos cuatro títulos figuran también en la lista de los títulos atribuidos a Teofrasto y los tres primeros, en la lista de obras atribuidas a Aristóteles, cosa que permite abrigar dudas sobre su autenticidad.

Se presenta a Duris de Samos, junto con Linceo, su amigo a quien se conoce sobre todo como autor de comedias, como un discípulo de Teofrasto. Duris habría escrito un gran número de tratados sobre la historia de la literatura y de la música, y una obra histórica que abarcaba un período situado entre el 370-369 y el 281 a.C.

Originario del demo ático de Falero, Demetrio, que tuvo también una carrera política, puesto que fue gobernador de Atenas en el 317, por cuenta del poder macedónico, fue discípulo de Teofrasto; ningún texto lo pone en relación directa con Aristóteles. Diógenes Laercio (V, 80) le atribuye 44 títulos. Las obras que, en esa lista, interesan a la filosofía, tratan esencialmente de moral práctica y de cuestiones políticas; nada aparece respecto de las cuestiones naturales, la lógica o la metafísica. Los demás títulos se ocupan de historia, retórica y poesía.

Praxífanes habría nacido en Mitilene y habría trabajado en Rodas. Carneisco, un discípulo inmediato de Epicuro, atacó a Praxífanes en el libro segundo de su *Filista*, en el que le reprocha haber propuesto un modelo inadecuado de las relaciones entre amigos. Calímaco de Cirene, gramático y poeta de la corte de los Ptolomeos, que quizás hizo un viaje de estudios a Atenas junto a Praxífanes, habría escrito un *Contra Praxífanes*.

2.3. Los sucesores de Teofrasto en la dirección del Liceo

Estratón de Lámpsaco, que habría sido el preceptor de Ptolomeo Filadelfo, habría sucedido a Teofrasto en la dirección del Liceo en el 287/286. Una parte importante de los títulos de su obra, de la que Diógenes Laercio (V, 59-60) nos proporciona una lista, estaría consagrada a cuestiones de ética y de lógica. Sus ataques contra el *Fedón* (que tratarían del argumento de los contrarios y del de la inmortalidad del alma) y contra el libro X de las *Leyes* (que tomarían la tesis, según la cual el mundo es un ser viviente dotado de intelecto) habrían contribuido a disociar por completo del aristotelismo del

platonismo. Para explicar la actividad del alma, Estratón habría llegado incluso a utilizar la noción de *pneuma*/πνεῦμα, que Aristóteles y Teofrasto invocaban para dar cuenta de ciertos procesos corporales; según él, el *pneuma* se expande a través de todo el cuerpo a partir de la parte directriz del alma, vale decir, de la razón. La obra que Estratón consagró a la física y a la cosmología tuvo tanta importancia que le valió el epíteto de *Ho Physikos*. Aun cuando se opone a Aristóteles en ciertos puntos, Estratón se mantiene fiel a las grandes líneas del pensamiento aristotélico cuando ataca a los estoicos, que rechazaban la idea que él tenía de la teleología y estimaban que los fenómenos naturales sólo podían explicarse por causas naturales. Al igual que Aristóteles, Estratón se representa al universo como único, increado y geocéntrico. Admite, en cambio, la teoría del vacío en el universo. Introduce modificaciones en la teoría de los movimientos naturales; en efecto, considera que el aire y el fuego presentan una ligereza que sólo es relativa respecto de los otros elementos. Por último, ahorra la hipótesis del éter y de su movimiento circular. Aecio (Estobeo I, 15, 9) presenta a Aristarco de Samos como alumno de Estratón. Resulta difícil saber si Aristarco estuvo en Atenas; en efecto, parece que pasó la mejor parte de su vida en Alejandría. Debe su celebridad a su hipótesis heliocéntrica.

El sucesor de Estratón en la dirección del Liceo fue Licón (DL V, 65-74); con él se inicia la decadencia del Liceo. Amigo de los reyes y de los hombres de estado, se hizo notar más por su acción que por su pensamiento. Cicerón (*De los fines* V, 13) lo considera como un excelente orador, que sin embargo no tenía gran cosa para enseñar. Por lo demás, lo enjuicia con severidad: "Tiene gracia y elegancia, pero no la gravedad que necesita un gran filósofo; escribió mucho, es cierto, y con gusto, pero, no sé por qué, lo que dice carece de autoridad" (*De los fines* V, 5, 13). Licón dejó algunos escritos, de los que subsisten algunos fragmentos, sin que se sepa a qué obra precisa pertenecen. Protegido de Antígono Gonatas, Jerónimo de Rodas, que frecuentaba el Liceo dirigido por Licón, habría vivido en Atenas, por su parte, entre el 290 y el 230. Su obra, que comprende gran número de títulos, trata de cuestiones éticas y, sobre todo, de cuestiones literarias.

Originario de Iulis, en la isla de Ceos, se cita a Aristón como testigo en el testamento de Licón, a quien habría sucedido en la dirección del Liceo. En lo concerniente a sus obras se plantea un terrible problema. Panecio de Rodas y Sosícrates pretendían, según Diógenes Laercio (VII, 163), que, con excepción de las *Cartas*, todos los títulos de las obras que se le atribuían pertenecerían a Aristón de Quíos que era su hijo mayor. Filodemo, en su *Sobre los males* (*Peri kakon*), conserva importantes fragmentos de Aristón (frag. 14-15). Al igual que Teofrasto (DL V, 43) y que Demetrio de Falero

(DL V, 81), Aristón escribió un tratado sobre la vejez recordado por Cicerón (*De la vejez* I, 3). En su *Licón* (frag. 33 Wehrli), Licón abordaba las doctrinas del alma. Todo lleva a creer, por otra parte, que Diógenes Laercio se refiere a una compilación realizada por Aristón cuando cita los testamentos de ciertos filósofos. P. Moreaux pensaba incluso que las listas de obras de los peripatéticos conservadas por Diógenes Laercio fueron confeccionadas por Aristón; la hipótesis está lejos de haber logrado unanimidad.

Critolao, que habría dirigido el Liceo, es conocido sobre todo por haber participado, junto con el académico Carnéades y el estoico Diógenes de Babilonia, en la embajada ateniense ante Roma, en el 156/155. Ahora bien, entre la muerte de Licón, a quien sucedió Aristón de Ceos, y la embajada enviada por Atenas, se mantiene un lapso de setenta años. Se plantea, pues, la cuestión de saber quién dirigió la Escuela entre Aristón y Critolao; se han propuesto los nombres de Prítanis y Formión, pero la duda persiste. De la obra de Critolao subsisten unos cuarenta fragmentos, que no se atribuyen a ningún título; Wehrli los distribuye en las siguientes categorías: cosmología y ontología, ética y retórica. Critolao habría defendido las tesis siguientes, de inspiración aristotélica: la eternidad del mundo, la existencia de un quinto elemento y la inclusión de los bienes exteriores entre las condiciones de la felicidad. Para él, el alma estaba constituida de éter. Y sostenía que la felicidad alcanzaba su fin por la reunión de tres categorías de bienes, los del alma, los del cuerpo y los bienes exteriores.

La primera declinación del aristotelismo que se acaba de describir se explica, probablemente, por la ausencia de una doctrina estructurada que pudiera oponerse a los grandes sistemas dogmáticos propuestos por el estoicismo y el epicureísmo, una doctrina que pudiera resistir a la crítica "escéptica" de los pirrónicos y de la Academia; tal ausencia parece menos sorprendente si se supone que los escritos escolares de Aristóteles no se conocían en esa época. Desde entonces, se hizo preponderante la idea de la armonización entre las Escuelas aristotélica, platónica, estoica y epicúrea: Antíoco de Ascalón y Cicerón resultan los mejores ejemplos de ella.

Aún más, el conocimiento que entonces se tenía de Aristóteles no procedía, en general, de una lectura de sus obras (como se ha dicho, sólo se disponía de los diálogos), sino de resúmenes, en los que se inspiraba Cicerón para alimentar sus polémicas, resúmenes en que Ario Dídimo y Diógenes Laercio encontrarían la materia de sus exposiciones sobre las doctrinas aristotélicas. La compilación y el uso de tales resúmenes constituyen una característica de la época helenística. Esta práctica no cesa en forma abrupta con la "edición" que hizo Andrónico de las obras de Aristóteles. Nicolao de

Damasco, que compuso escritos históricos y etnográficos en la corte de Herodes el Grande (entre el 20 y el 4 a.C.), propuso un resumen de la filosofía de Aristóteles, del que sólo se conservan fragmentos y una traducción al siríaco.

3. Nueva expansión y nueva declinación: Alejandro de Afrodisia y algunos otros comentaristas

Poco antes de mediados del siglo I, comienza una renovación en la historia del aristotelismo griego, marcada por un súbito renacer del interés por los tratados escolares de Aristóteles. Para explicar este repentino renacimiento del aristotelismo auténtico, se narraba la siguiente historia, considerada hoy una leyenda. Durante varios siglos, los escritos de Aristóteles habrían estado ocultos en Escépsis, una pequeña ciudad de la Tróade, en un escondite subterráneo, para sustraerlos a la avidez de los soberanos de Pérgamo. Comprados por un cierto Apeliconte, Sila los habría llevado consigo a Roma, donde el gramático Tiranión de Amisos hizo una copia de ellos. En realidad, hacia el 70-60, un cierto Andrónico de Rodas edita las obras de Aristóteles, las clasifica, las parafrasea y las comenta.

A partir de este momento, comienza una larga línea de comentaristas, que comprende dos períodos: del siglo I a.C. hasta mediados del siglo III d. C., mientras que el segundo corresponde a la historia del neoplatonismo (siglos III-VI d.C.).

El primer período de los comentaristas de Aristóteles puede ser considerado como el de la ortodoxia. Los aristotélicos de entonces procuraban, ante todo, explicar lo que dijo Aristóteles: querían mantenerse fieles a su enseñanza y defender su doctrina contra las dos principales Escuelas rivales, el platonismo y el estoicismo. La oposición al epicureísmo parece haber desempeñado un papel mucho menos importante. Aristóteles ha descubierto la verdad y la expuso en sus obras. Enseñar filosofía es explicar la obra de Aristóteles. Por este motivo, la mayor parte de las obras filosóficas aristotélicas de este período son paráfrasis, comentarios y ensayos consagrados al texto mismo de Aristóteles. De la inmensa producción de estos tres siglos, no queda gran cosa, probablemente porque, como lo muestran las pocas obras que aún así se han conservado, el nivel era modesto; esta producción era demasiado elemental, consistente con frecuencia en paráfrasis. La paráfrasis, que también se denomina metáfrasis, es un procedimiento retórico que consiste en cambiar la formulación de un texto, cuyos pensamientos se mantienen: un teórico de la retórica, como Elio Teón (*Progymnasmata*, cap. 15) explica que los modos principales de esta trans-

UNIVERSIDAD CATÓLICA

formación son según la sintaxis, según la adición, según la sustracción y según la sustitución; en otras palabras, la paráfrasis o la metáfrasis consiste en "traducir" al griego de la época una obra de Aristóteles. Esta producción retórica fue reemplazada por obras de mejor calidad, que se interesaban por puntos de doctrina y estaban mejor adaptadas a las necesidades de la Escuela.

Andrónico y su discípulo Boeto escribieron, en particular, sobre las *Categorías*, al igual que Alejandro de Egas, el maestro de Nerón. Todos estos comentarios se encuentran hoy perdidos. El primer comentario conservado es el de Aspasio (primera mitad del siglo II a. C.). De Aspasio, poca cosa se sabe. Galeno fue alumno, en Pérgamo, de un discípulo de Aspasio (*De cogn. anim. morb.* 8, p. 32. 3-7 Marquardt). Hermino y Alejandro de Afrodisia conocían los comentarios de Aspasio y Plotino los utilizó, así como los de Alejandro de Afrodisa, en sus clases de Roma, entre el 263 y el 268 (Porfirio, *Vida de Plotino* 14. 10-14). Sólo se ha conservado en la tradición directa una parte del comentario de Aspasio sobre la *Ética a Nicómaco*. Por otra parte, en la época de Aspasio se comienza a estudiar en forma regular la *Ética a Nicómaco*. De manera muy general, los aristotélicos se distinguen entonces de los estoicos en que recomendaban, respecto de las afecciones, no la indiferencia (*apatheia*/ἀπάθεια), sino la mesura (*metriopatheia*/μετριοπάθεια).

Las reseñas biográficas conservadas sobre Alejandro de Afrodisia poco numerosas y particularmente breves. La dedicatoria del tratado *Sobre el destino* a los emperadores Septimio Severo y Antonino Caracala, que había sido asociado al imperio en enero del 198, constituye el único dato cronológico seguro. La obra *Sobre el destino*, posterior al 198, no puede ser anterior al 209, fecha en que Geta fue designado Augusto. Hay pocos autores antiguos cuya obra esté tan dispersa como la Alejandro, sea que se trate de obras pertenecientes la tradición directa e indirecta, en versiones siríacas, árabes, hebraicas, latinas, o de obras mencionadas en biobibliografías árabes, cuya autenticidad, sin embargo, es cuestionada por los especialistas. En griego, se han conservado los siguientes comentarios de Alejandro: *Primeros Analíticos*, *Tópicos*, *Meteorológicos*, *Del sentido y la sensación*, *Metafísica*; se han conservado también estas obras personales: *Sobre el alma*, *Sobre el destino*, *Sobre la mezcla*, *Sobre la física: preguntas y respuestas*, *Sobre problemas éticos*, *Sobre el alma* (buena parte del contenido de esta obra sigue siendo objeto de controversia). Desde luego, antes de exponer la doctrina sostenida por Alejandro de Afrodisia, es necesario recordar que entre Teofrasto y Alejandro de Afrodisia transcurrieron quinientos años, la mitad de un milenio, poco más o menos el período que separa a Nicolás de

Oresme (siglo XIV, primer traductor de Aristóteles) de I. Bekker (siglo XIX, hasta la fecha, el último editor de Aristóteles).

Sin duda, para responder al platónico Ático (cf. el capítulo sobre el platonismo, p. [614-615]), Alejandro de Afrodisia se propuso desarrollar una teoría "aristotélica" de la Providencia. En oposición, en este punto, a los platónicos y a los estoicos, Alejandro enseña que la Providencia, que reside en el cielo, se ejerce más allá del cielo, sobre la región sublunar sometida a la generación y a la corrupción, donde, sin embargo, sólo interviene para preservar la perpetuidad de las especies naturales, sin interesarse, ni en forma directa ni indirecta, por los asuntos individuales. De igual modo, a propósito del Destino, Alejandro sostiene que lo que les ocurre a los individuos está determinado por su naturaleza, al menos con suma frecuencia, pero no en todos los casos. Como se puede comprobar, Alejandro rechaza de manera absoluta el concepto estoico de un Destino que determina inexorablemente cada cosa y asegura la unidad del universo por el encadenamiento de las causas y de los efectos.

En lo concerniente al alma, Alejandro parece haber defendido una posición aristotélica contra las interpretaciones de Platón y de los platónicos, que la consideraban una entidad separable e inmaterial, y contra interpretaciones más materialistas que, en el ser humano en su integridad, hacían del alma una parte material distinta, cosa que sostenían Epicuro y los epicúreos. Es probable que este contexto polémico haya inducido a los comentaristas a pensar que, para Alejandro, el alma sólo era el producto de un ordenamiento material. Sin embargo, parece que Alejandro sólo sostenía el punto de vista según el cual una cierta organización del cuerpo es necesaria para que el alma funcione según su modo apropiado; al defender este punto de vista, Alejandro asumía una posición en el debate que no dejó de agitar a la Escuela aristotélica sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo. Respecto del alma perceptiva, siempre es posible vincular al alma con un órgano corporal. Pero el problema se complica con el intelecto, que se presenta (*Del alma* III, 5) a la vez como "lo que produce todas las cosas" y "lo que deviene todas las cosas"; a diferencia de la segunda, la primera forma de intelecto aparece como imperecedera.

La diferencia aristotélica entre el intelecto paciente y el intelecto agente conduce a la siguiente aporía: ¿cómo el mismo intelecto que, para recibir todas las cosas, debe carecer de naturaleza propia, puede proceder a la abstracción que permite separar las formas de la materia? Según el *Del intelecto* atribuido a Alejandro, pero que puede pertenecer a su maestro Aristóteles de Mitilene, el intelecto agente es de hecho el Motor inmóvil, que

actúa sobre el ser humano de modo de llevarlo a pensar en él, que es el inteligible supremo; el intelecto agente está en todas partes del mundo, pero sólo produce la inteligencia en las realidades capaces de recibirlo, es decir, en el ser humano (cuando éste toma consciencia de sí mismo) y en toda realidad superior. En el *Del alma*, cuyo autor es con seguridad Alejandro, explica que, dado que el intelecto es el inteligible supremo, vuelve inteligibles a las demás cosas y esto, en primer término, al hacerlas existir en tanto Motor inmóvil. Por consiguiente, al identificar al intelecto agente con dios y no con una parte del alma individual, Alejandro niega la inmortalidad personal. Puesto que el ser humano pasa a ser el Motor inmóvil cuando hace de éste el objeto de su pensamiento, accede en virtud de esto a una especie de inmortalidad, pero que sólo es temporaria.

Después de Alejandro de Afrodisíade, el aristotelismo conoció una nueva declinación, que puede explicarse por el hecho de que estaba demasiado vinculado con la actividad de comentario y explicación de los textos, y que no tenía ni la envergadura ni el atractivo del platonismo de la época, revivificado por el contacto con un "pitagorismo" impregnado de un cierto "misticismo".

Esta nueva declinación no significará el fin del aristotelismo, que se perpetúa, pero en el interior del platonismo. Esta es una de las paradojas de la transmisión de las doctrinas en que es rica la antigüedad. El único en resistir el predominio del platonismo es Temistio (317-388 d.C.), un miembro de la clase senatorial de Constantinopla, que goza, entre Constancio II y Teodosio I, de los favores de todos los emperadores. Sin inscribirse en una tradición bien estructurada, Temistio combina en sus explicaciones de las obras de Aristóteles un aparato retórico con la producción de paráfrasis.

4. Aristotelismo y neoplatonismo: Escuela de Atenas y Escuela de Alejandría

Los neoplatónicos, que las usaban sobre todo para obtener herramientas lógicas y para explicar el mundo sensible, opuesto al mundo inteligible, siguieron estudiando las obras de Aristóteles. Pero la influencia de Aristóteles también se hizo sentir en el nivel de lo inteligible. Como se ha visto, la doctrina aristotélica del intelecto agente y la interpretación de dios como pensamiento que se piensa a sí mismo desempeña un papel decisivo en Plotino. Por otra parte, la integración del estudio de las obras de Aristóteles en el programa de la Escuela neoplatónica de Atenas o de Alejandría condujo a la mayor parte de los grandes pensadores platónicos a interesarse en los problemas aristotélicos y a tratarlos por sí mismos. Por todas estas razones, no

se puede hablar, en sentido estricto, de disolución del aristotelismo en el platonismo. Además, la desenfrenada investigación llevada a cabo por los neoplatónicos para establecer un acuerdo entre los diferentes sistemas filosóficos, por una parte, y entre las tradiciones filosóficas y las tradiciones religiosas, por otra, exigía que, de un modo u otro, se conservara la especificidad de cada uno de los sistemas considerados.

Sirva como prueba la *Isagoge* de Porfirio, es decir, la *Introducción (Eisagoge) a las* Categorías *de Aristóteles*. Redactada en Sicilia a pedido de un discípulo, esta obra muy escolar se presenta como una introducción a la lectura de Aristóteles. Pretende ser exclusivamente una lógica, pues Porfirio sólo trata allí del género, de la especie, de la diferencia, de lo propio y del accidente, sobre cuyos caracteres comunes y diferencias se interroga, temas que se abordan en los *Tópicos*; el problema de los universales se menciona, pero su tratamiento se posterga. Leído, traducido y comentado por más de un milenio, este pequeño tratado se consideró como uno de los libros más necesarios para la comprensión de la lógica de Aristóteles.

A partir de fines del siglo V, la interpretación de las obras de Aristóteles presenta una forma codificada, que no se puede estudiar sin reubicarla en el *cursus* de los estudios tal como estaba establecido en las Escuelas filosóficas neoplatónicas. Ese *cursus* comenzaba con el estudio de las obras y de la filosofía de Aristóteles. Pero antes el estudiante debía leer la *Isagoge* de Porfirio, que se presentaba como una primera iniciación en el vocabulario lógico de Aristóteles; con frecuencia, el profesor introducía esta lectura de la *Isagoge* mediante explicaciones preliminares sobre la filosofía en general.

Después de la *Isagoge* de Porfirio, el alumno debía leer su primer tratado de Aristótles, las *Categorías*. Y como, en esa época, la costumbre prescribía que una biografía del autor precediera a la edición de sus obras, presentadas de manera más o menos sistemática, la lectura de las *Categorías* debía, a su vez, ir precedida por una biografía de Aristóteles y por un recordatorio de la lista y la clasificación de sus obras. Después, se proponía al estudiante una introducción específica a las *Categorías*. Esta introducción debía contener diez puntos, cuyo inventario, según David (Elías, *In Cat.*, p. 107. 24-26), debía de remontarse a Proclo:

1) ¿De cuántas maneras y según qué principios han recibido sus denominaciones las sectas filosóficas?
2) ¿Cuál es la clasificación de los escritos de Aristóteles?
3) ¿Por dónde se debe comenzar para abordar los escritos de Aristóteles?
4) ¿Cuál es el fin de la filosofía de Aristóteles?

5) ¿Cuáles son los medios que nos conducen a este fin?
6) ¿Qué tipo de expresión se utiliza en los escritos de Aristóteles?
7) ¿Por qué Aristóteles cultiva la oscuridad (en sus tratados filosóficos)?
8) ¿Cuáles son las cualidades requeridas de un exégeta?
9) ¿Cuáles son las cualidades requeridas del oyente?
10) Para cada tratado de Aristóteles, ¿cuántos puntos capitales hay que examinar previamente? ¿cuáles son y cuál es su justificación?

Solamente entonces podía comenzar la lectura del comentario propiamente dicho a las *Catagorías*, que iba seguido de un comentario al tratado *Sobre la interpretación* y por otro de los *Primeros Analíticos*.

El comentario antiguo debía ser entendido o leído en combinación con el libro que se comentaba. Esto suponía que un ejemplar del autor por explicar se encontraba en manos del profesor, ejemplar que también debería poder consultar en la biblioteca el oyente o el lector. La exégesis seguía al texto paso a paso. Comprendía dos momentos: una discusión general preliminar sobre la doctrina (*theoria ou protheoria*) y una discusión interpretativa que trataba de los términos utilizados (*exegesis tes lexeos*). Se ha creído poder decir que el comentario estaba dividido en partes que, se piensa, exigían cerca de una hora cada una para ser impartidas; estas partes de una hora corresponderían a los cursos o a las lecciones (llamadas *praxeis*).

Luego se pasaba al estudio de Platón. La enseñanza comenzaba por una exposición de la biografía de Platón, proseguía con una introducción a la filosofía de Platón y se prolongaba con el comentario detallado de doce diálogos platónicos: *Primer Alcibíades*, *Gorgias*, *Fedón*, *Cratilo*, *Teéteto*, *Sofista*, *Político*, *Fedro*, *Banquete*, *Filebo*, *Timeo* y *Parménides*. El comentario de cada uno de estos diálogos debía abordar con anterioridad, a semejanza de los comentarios a las obras de Aristóteles, las ocho cuestiones siguientes:

1) La escena dramática del diálogo.
2) Los personajes del diálogo, su interpretación simbólica.
3) El tema general o el objetivo del diálogo.
4) El lugar del diálogo en el orden de lectura.
5) La utilidad del diálogo.
6) El o los estilos utilizado(s) en el diálogo.
7) La división del diálogo en partes o en capítulos.
8) La forma de la conversación en el diálogo.

Así era el programa de estudios en la Escuela neoplatónica de Atenas y en la de Alejandría. Este programa se inspiraba, en particular, en los que pusieron en práctica Jámblico y Dexipo.

5. El aristotelismo en el mundo bizantino

Esteban, del que poseemos un comentario sobre el *De la interpretación* y otro sobre el libro tercero de *Del alma*, ocupó una cátedra en Alejandría, antes de ser llamado, poco después de la accesión al trono de Heraclio (en el 610), a Constantinopla, para ser nombrado profesor en la Academia imperial que acababa de fundarse o restaurarse. Había comenzado una nueva época en la historia de la interpretación aristotélica; la exposición que sigue y que relata la historia del aristotelismo en el mundo bizantino exige, en razón de su carácter en extremo sucinto, que se la lea junto con la sección sobre el mundo bizantino y la filosofía. Por desdicha, no se ha conservado ningún comentario entre los de Esteban y los de Focio (comienzos del siglo XI).

Mientras que, en su *Biblioteca*, Focio mencionaba un pequeño número de obras de filosofía, en sus *Cuestiones a Anfíloco* aborda varios problemas filosóficos. Comenta también las *Categorías* de Aristóteles, para lo cual utiliza a Porfirio y Amonio (cf. las *Cuestiones* 77, 137, 147); es probable que comentara otros tratados de Aristóteles, pero ninguno de esos comentarios ha llegado hasta nosotros. Entre los discípulos de Focio se cuentan Aretas y Zacarías de Calcedonia. De Aretas, conocido sobre todo por su colección de manuscritos, se conserva un resumen de las *Categorías*, que por desdicha no se ha publicado todavía, y escolios sobre la *Isagoge*. De Zacarías queda un tratado *Sobre el tiempo*, que probablemente es un resumen de un curso dictado por Focio.

A partir del siglo XI, tanto Platón como Aristóteles fueron muy estudiados. Aun cuando no ocultaba su preferencia por Platón, lo que lo condujo a entrar en conflicto con Juan Jifilino, Pselo no sólo escribió comentarios sobre Platón, sino también sobre Aristóteles, más precisamente, sobre las *Categorías*: los escritos sobre las cuestiones de ciencia natural y de lógica están editadas hoy en los *Philosophica minora*. Por último, no parece que sea de Pselo el compendio titulado *Sinopsis eis ten Aristotelous logiken epistemen*, que ofrece, en cinco libros, una condensación del *De la interpretación*, de los *Primeros Analíticos* y de los *Tópicos*.

El sucesor de Pselo, que había sido su discípulo, Juan Ítalo, escribió comentarios sobre los tratados de Aristóteles; hasta hoy, muy pocos han sido objeto de una edición. La condena de Juan Ítalo, acusado de "platonismo",

favoreció una revalorización del aristotelismo, preferido por Ana Comneno, la hija del Emperador. Miguel de Éfeso y Éustrato de Nicea colaboraron en esta renovación del aristotelismo. Miguel de Éfeso retoma la tradición de Esteban de Alejandría y comenta varios tratados de Aristóteles referentes a la lógica, la retórica, la biología y la ética, la *Metafísica* e incluso la *Política*. Por su parte, Éustrato de Nicea comentó, en particular, la *Ética Nicómaco* y los *Segundos Analíticos*; traducidos al latín, estos comentarios ejercieron mucha influencia en Occidente. Por último, Teodoro Pródromo dejó una obra lógica todavía poco estudiada: un comentario de la *Isagoge* de Porfirio titulado *Xenedemos* (o sobre las *Cinco voces*) y un comentario sobre el libro II de los *Segundos Analíticos*, entre otros, de los que una parte será retomada en la metáfrasis (para una definición de este procedimiento retórico, cf. *supra*, p. 688) atribuible a Juan Cortásmeno.

En el siglo XIII, en los márgenes de los escritos de Nicéforo Blemides se encuentran expresiones mnemotécnicas relativas a las figuras de los diferentes silogismos aristotélicos. Probablemente agregadas por autores posteriores, estas anotaciones muestran el interés persistente por la lógica aristotélica en Bizancio. Hacia la misma época, se publicaron varias obras sobre Aristóteles, en particular un resumen de filosofía aristotélica de Jorge Paquímero. Al monje Sofonías, un contemporáneo de Paquímero, se le deben paráfrasis sobre las *Categorías*, los *Primeros Analíticos*, las *Refutaciones sofísticas* y el *Del alma*. Teodoro Metoquita escribió también paráfrasis sobre Aristóteles, que todavía no han sido objeto de una verdadera edición. De la misma época data una paráfrasis de la *Ética a Nicómaco*, atribuida por largo tiempo a Andrónico de Rodas.

Los comienzos del siglo XIV presenciaron la oposición entre dos concepciones de la ciencia aristotélica, una "moderna", más orientada hacia la astronomía, y la otra "antigua", más volcada hacia la física. Los modernos están representados por Nicéforo Cumno, que, hacia el 1315, compuso nueve tratados sobre la eternidad del mundo y la de la materia, que se titulaban *Sobre la naturaleza del mundo, los cuerpos primeros y simples, la materia y las Formas*. Su obra más original sigue siendo la *Refutación de Plotino sobre el alma*, una exposición de la psicología peripatética adaptada a un contexto creacionista. Por su parte, Teodoro Metoquita (1270-1333) *compuso*, en el 1317, *Elementos de ciencia astronómica*, que parafrasea el *Almagesto* de Ptolomeo, y propone una exposición completa de la ciencia aristotélica sobre la naturaleza, que lleva por título *Sobre el conjunto de la física de Aristóteles* y trata de la física, la psicología, la biología y la meteorología.

Dos autores, Jorge de Trebizonda y Besarión, prolongarán fuera de Constantinopla las discusiones que habían marcado los últimos años del Imperio, que versaban sobre los méritos respectivos de Platón y de Aristóteles, durante la polémica entre Nicéforo Polihístor y el emperador Juan VI Cantacuceno, que, por otra parte, escribió una paráfrasis sobre los cinco primeros libros de la *Ética a Nicómaco*. El aristotelismo está ejemplificado por Jorge de Trebizonda (1394-1472/1473) que, en su *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*, redactada en latín, ataca al platonismo en el terreno de la fábula, rechaza la metempsicosis y denuncia el compartir a las mujeres en común. El platonismo tuvo por defensor a Besarión (1403-1472), partidario de la unión de las Iglesias en el Concilio de Florencia, protector de los eruditos bizantinos exiliados en Roma después de la toma de Constantinopla, gran erudito y bibliófilo, cuya biblioteca, legada a Venecia, constituyó el núcleo original de la Biblioteca Marciana. La respuesta de Besarión a Jorge de Trebizonda, *In calumniatorem Platonis*, redactada primero en griego, luego traducida al latín en 1457-1458, constituye la primera defensa e ilustración del platonismo en Occidente. Profundamente influido por Pletón, que había escrito, en 1439, *De las diferencias entre Platón y Aristóteles*, ese breve tratado al que Jorge Escolario había respondido con su escrito titulado *Contra las dificultades de Pletón a propósito de Aristóteles*, el texto de Besarión es también el primer ensayo de crítica filológica.

Los comentarios aristotélicos de la época bizantina son interesantes por varias razones. En primer lugar, permiten hacerse una idea de los métodos de enseñanza en vigor en la época. La existencia simultánea de comentarios que presentan la forma de una exposición y de comentarios que presentan la forma de un diálogo debería de corresponder, en los hechos, a la distinción entre cursos y seminarios. Por otra parte, estos comentarios constituyen las bases sobre las que se desarrollarán las polémicas entre teólogos, que, en la mayor parte de los casos, no se remontaban a los textos originales, sino que se inspiraban directamente en los comentarios existentes (sobre estas polémicas, cf. la sección sobre la Filosofía Bizantina).

Esta labor de interpretación de Aristóteles prosiguió en otras áreas lingüísticas: siríaca, árabe, hebrea y latina. No se podría proponer aquí una presentación detallada, pero la bibliografía que sigue proporciona todos los títulos de los comentarios aristotélicos hoy disponibles, en todas las lenguas, aun cuando, en particular para la lengua árabe, éstos son muy poco numerosos.

4

Bibliografía del Aristotelismo

Teofrasto

Histoire des plantes, texto establecido y traducido por S. Amigues, París, Les Belles Lettres, 1988, 4 vol.

De causis plantarum, texto griego y traducción inglesa por B. Einarson y G. K. K. Link, Loeb Classical Library, Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1976-1990, 3 vol.

Caractères, texto establecido y traducido por O. Navarre, París, Les Belles Lettres, 1920.

Métaphysique, texto editado, traducido y anotado por A. Laks y G. W. Most, con la colaboración de Ch. Larmore y E. Rudolph, y para la traducción árabe, de M. Crubellier, París, Les Belles Lettres, 1993.

Fragments, editados por W. F. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharples para el griego y el latín, y por D. Gutas para el árabe, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 54, 1 y 2, 1992. Comentario en curso de aparición, vol. 5: *Sources on Biology*, por R. W. Sharples, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 64, 1995.

Theophrastos, editado por W. F. Fortenbaugh *et al.*, Rutgers University Studies in Classical Humanities, New Brunswick/Llondres Transaction II, 1985; III, 1988.

Otros peripatéticos antiguos

Die Schule des Aristoteles, ed. F. Wehrli, Bâle, Schwabe & Co.:

—I: Dikaiarchos, 1944, 2ª. ed., 1967.

—II: Aristoxenos, 1945, 2ª. ed., 1967.

—III: Klearchos, 1948, 2ª. ed., 1969.

—IV: Demetrios von Phaleron, 1959, 2ª. ed., 1968.

—V: Straton von Lampsacos, 1959, 2ª. ed., 1969.

—VI: Lykon und Ariston von Keos, 1952, 2ª. ed., 1968.

—VII: Heracleides Pontikos, 1953, 2ª. ed., 1969.

—VIII: Eudemos von Rhodos, 1953, 2ª. ed., 1969.

—IX: Phainias von Eresos, Chamaleon, Praxiphanos, 1957, 2ª. ed., 1969.

—X: Hieronymos von Rhodos. Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register, 1959, 2ª. ed., 1969.

—Supp. I: Hermippos der Kallimacheer, 1974.

—Supp. II: Sotion, 1978.

Lynch J. P. *Aristotle's School*, Berkeley, Univ. of California Press, 1972.

Moraux P., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin, De Gruyter, I, 1973; II, 1984; III, en curso de publicación.

Wehrli Fr., Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit, en *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* III, dir. por H. Flashar, Bâle/Stuttgart, Schwabe & Co., 1983, 459-599.

Repici L., *La natura e l'anima. Saggi su Stratone di Lampsaco*, Turín, Tirrenia, 1988.

Aristotelismo de la época imperial

Alexandre d'Aphrodise, *Traité du Destin*, texto establecido y traducido por P. Thillet, París, Les Belles Lettres, 1984.

Gottschalk H. B., Aristotelian Philosophy in the Roman World, *ANRW* II, 36. 2, 1987, 1079-1174.

Hahm D. E., The ethical Doxography of Arius Didymus, *ANRW* II, 36. 4, 1990, 2935-3055.

Sharples R. W., Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and Innovation, *ANRW* II, 36. 2, 1987, 1176-1243.

Flannery K. L., *Ways into the logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 62, 1995.

Alexander of Aphrodisias, *On the Stoic physics. A study of the Mixtione*, con estudios preliminares, texto, traducción y comentario de R. B. Todd, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 28, 1976.

Nicolas of Damas, *On the philosophy of Aristotle*. Fragmento de los cinco primeros libros, traducido y comentado por H. J. Drossart Lulofs, Leiden, 1965.

Al final de *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*, ed. por R. Sorabji, Llondres, Duckworth, 1990, hay una bibliografía sobre la historia del aristotelismo desde de la época imperial (485-525).

Algunos neoplatónicos

Porfirio

Porfirio, *Isagoge*, prefacio, introducción, traducción y notas de G. Girgenti, Milano, Rusconi, 1977.

Porphyre, *Isagoge*, texto [el de Busse, en la *CAG*], larga introducción, traducción y notas por A. de Libera y A. Ph. Segonds, París, Vrin, 1997. [En esta obra está la traducción latina de Boecio].

Filópono

De aeternitate mundi contra Proclus, ed. H. Rabe, Leipzig, Teubner, 1899; reimpresión Hildesheim, Olms, 1963. Cf. la traducción inglesa de Chr. Widberg, 1987, en la colección "The Ancient Commentors of Aristotle", *infra.*

Wildberg C., *John Philoponus' criticism of Aristotle's theory of aether*, Peripatoi 16, Berlin/New York, De Gruyter, 1988.

Simplicio

Simplicius, *Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote*, bajo la dirección de I. Hadot, Leiden, Brill. I: traducción (p. 1-9, 3 Kalbfleisch) por Ph. Hoffmann, notas por I. Hadot, apéndices de P. Hadot y J.-P. Mahé, Philosophia antiqua 50, 1990; III: traducción (p. 21-40, 13 Kalbfleisch) por Ph. Hoffmann, notas por C. Luna, Philosophia antiqua 51, 1990.

Aristotelismo en la época bizantina

Benakis L., Grundbibliographie zum Aristoteles-Studium in Bizanz, en *Aristoteles. Werk und Wirkung*, comp. por Paul Moraux, ed. por J. Wiesner, Berlin/New York, De Gruytes, vol. 2, 1987, 352-379.

Oehler K., *Antike Philosophie und bizantinisches Mittelalter*, München, Finck, 1979. [Compilación de artículos ya publicados].

Los comentaristas. Presentación general

Lista de los principales comentaristas griegos de Aristóteles

Andrónico de Rodas	Su edición dataría del 60 a. C
Boeto	Discípulo de Andrónico, siglo I a. C.
Lucio y Nicóstrato	Platónicos, comienzos del siglo II d. C.
Adrasto	Primera mitad del siglo II d. C.
Aspasio	Primera mitad del siglo II d. C.
Alejandro de Afrodisíade	Titular de una cátedra en Atenas, entre 198 y 209
Porfirio	232-309
Jámblico	*Ca* 240 – *ca* 325
Dexipo	Hacia el 330
Temistio	Hacia el 340 o 384/385
Plutarco de Atenas	Muerto en el 432
Siriano	Muerto hacia el 437
Proclo	Hacia el 411-495
Amonio	435/445-517/526
Damascio Diádoco	Hasta el 529

Filópono	c. 490-570
Simplicio	Escribe después del 529
Olimpiodoro	495/505-después del 565
Elías	Discípulo de Olimpiodoro
Esteban	Llamado a Constantinopla hacia el 610
Pseudo-Elías	Hacia la misma época que Esteban
David	Pariente del pseudo-Elías
Éustrato	1050-1060—*ca* 1 121
Miguel de Éfeso	Escribió sus comentarios antes del 1138

Lista de los comentarios griegos de Aristóteles publicados en los *Commentaria in Aristotelem Graeca* (citados como *CAG*), Berlín, Reimer, entre 1883 y 1909.

I		Alejandro, *In Metaph.* 1-5 y pseudo-Alejandro, *In Metaph.*, 6-14, M. Hayduck, 1891.
II	1	Alejandro, *In. An. Pr.*, M. Wallies, 1883.
	2	Alejandro, *In Top.*, M. Wallies, 1891.
	3	Pseudo-Alejandro [=Miguel de Éfeso], *In Soph. Elench.*, M. Wallies, 1898.
III	1	Alejandro, *In de Sens.*, P. Wendland, 1901.
	2	Alejandro, *In Meteor.*, M. Hayduck, 1899.
IV	1	Porfirio, *Isagoge* e *In Cat.*, A. Busse, 1887.
	2	Dexipo, *In Cat.*, A. Busse, 1888.
	3	Amonio, *In Isag.*, A. Busse, 1895.
	4	Amonio, *In Cat.*, A. Busse, 1895.
	5	Amonio, *In Int.*, A. Busse, 1897.
	6	Amonio, *In An. Pr.*, A. Wallies, 1899.
V	1	Temistio, *In An. Post.*, M. Wallies, 1900.
	2	Temistio, *In Phys.*, H. Schekl, 1900.
	3	Temistio, *In de Anim.*, R. Heinze, 1899.
	4	Temistio, *In de Caelo*, latín y hebreo, S. Landauer, 1902.
	5	Temistio, *In Metaph.* 12, latín y hebreo, S. Landauer, 1903.
	6	Pseudo-Temistio [=Sofonías], *In Parv. Nat.*, P. Wendland, 1903.
VI	1	Siriano, *In Metaph.*, 3, 4, 13, 14, W. Kroll, 1902.
	2	Asclepio, *In Metaph.*, 1-7, M. Hayduck, 1888.
VII		Simplicio, *In de Caelo*, J. L. Heiberg, 1894.

VIII		Simplicio, *In Cat.*, C. Kalbfleisch, 1907.
IX		Simplicio, *In Phys.*, 1-4, H. Diels, 1882.
X		Simplicio, *In Phys.*, 5-8, H. Diels, 1895.
XI		Simplicio, *In de Anim.*, M. Hayduck, 1882.
XII	1	Olimpiodoro, *Prolegomena* e *In Cat.*, A. Busse, 1902.
	2	Olimpiodoro, *In Meteor.*, W. Stuve, 1900.
XIII	1	Filópono, *In Cat.*, A. Busse, 1898.
	2	Filópono, *In An. Pr.* 1, Filópono (?), *In An. Pr.* 2, M. Wallies, 1905.
	3	Filópono, *In An. Post.* 1, Filópono (?), *In An. Post.* 3, Anón., *In An. Post.* 2, M. Wallies, 1909.
XIV	1	Filópono, *In Meteor.*, M- Hayduck, 1901.
	2	Filópono, *In de Gen. et Corr.*, H. Vitelli, 1897.
	3	Pseudo-Filópono [=Miguel de Éfeso], *In de Gen. Anim.*, M. Hayduck, 1903.
XV		Filópono, *In de Anim.* I-II, Filópono (?), M. Hayduck, 1897.
XVI		Filópono, *In Phys.* 1-3, H. Vitelli, 1887.
XVII		Filópono, *In Phys.* 4 y fragmentos, H. Vitelli, 1888.
XVIII	1	Elías, *In Isag.* e *In Cat.*, A. Busse, 1900.
	2	David, *Proleg.* e *In Isag.*, A. Busse, 1904.
	3	Esteban, *In de Int.*, M. Hayduck, 1885.
XIX	1	Aspasio, *In Eth. Nicom.*, G. Heylbut, 1889.
	2	Heliodoro (?), *In Eth. Nicom.*, G. Heylbut, 1889.
XX		Autores diversos, *In Eth. Nicom.*: Éustrato I, 6; Seguidor de Adrasto II-V; Anón. VII; Aspasio VIII impreso en *CAG* XIX, 1; Miguel de Éfeso IX-X, G. Heylbut, 1892.
XXI	1	Éustrato, *In An. Post.*, 2, M. Hayduck, 1907.
	2	Anónimo de Neobares y Esteban, *In Rhet.*, H. Rabe, 1896.
XXII	1	Miguel de Éfeso, *In Parv. natur.*, P. Wendland, 1903.
	2	Miguel de Éfeso, *In de Part. anim.*, M. Hayduck, 1904.
	3	Miguel de Éfeso, *In Eth. Nicom.* V, M. Hayduck, 1901.
XXIII	1	Sofonías, *Paraphrasis in de Anim.*, M. Hayduck, 1883.
	2	Anónimo, *Paraphrasis in Cat.*, M. Hayduck, 1883.

3 Autor incierto, *Paraphrasis in An. Pr.*, M- Wallies, 1884.

4 Anónimo, *Paraphrasis in Soph. Elench.*, M- Hayduck, 1884.

Suplemento

I 2 Prisciano de Lidia, *Metaphrasis in Theophrastum* y *Solutiones ad Choesroem*, I. Bywater, 1886.

II 1 Alejandro, *De Anima* y *Mantissa*, I. Bruns, 1887.

2 Alejandro, *Quaestiones, De Fato* y *De Mixtione*, I. Bruns.

Traducción inglesa en la colección "The Ancient Commentors on Aristotle", bajo la dirección de Richard Sorajbi, Llondres, Duckworth.

1 Philoponus, *Against Aristotle, on the eternity of the world*, Chr. R. Wildberg, 1987.

2 Simplicius, *On Aristotle Physics* VI, D. Konstan, 1989; cf. *CAG* X.

3 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics* I, W. E. Dooley, 1989; cf. *CAG* I.

4 Alexander of Aphrodisias, *Ethical problems*, R. W. Sharples, 1990.

5 Dexippus, *On Aristotle Categories*, J. Dillon, 1990; cf. *CAG* IV, 2.

6 Philoponus, *Corollaries on place and void*; Simplicius, *Against Philoponus on the eternity of the world*, D. Furley y Chr. Wildberg, 1991; cf. *CAG* XVII.

7 Philoponus, *On Aristotle "On the Intellect"* [*de Anima* III, 4-8], W. Charlton, con la colaboración de F. Bossier y un prefacio de R. Sorajbi, 1991; cf. *CLCA* III.

8 Ammonius [el hijo de Hermias], *On Aristotle Categories*, S. M. Cohen, G. G. Matthews, con una introducción de R. Sorabji, 1991; cf. *CAG* IV, 4.

9 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Prior analytics* [*Analytica priora* I, 1-7], J. Barnes, S. Bobzien, K. Flannery ..., K. Ierodiakonou, 1991; *CAG* II, 1.

10 Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* [*Phys.* I, 1 - II, 5], R. W. Sharples, 1992; cf. *CAG*, Supl. 2.

11 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics* II-III, W. E. Dooley ..., A. Madigan, 1992; cf. *CAG* I.

12 Simplicius, *Corollaries on place and time*, traducido por J. O. Urmson, anotado por L. Siorvanes, introducción por R. Sorabji, 1991; cf. *CAG* X.

13 Porphyre, *On Aristotle Categories*, S. K. Strange, 1992; cf. *CAG* IV, 1.

14 Simplicius, *On Aristotle Physics* [*Phys.* IV, 1-5, 10-14], J. O. Urmson, introducción por R. Sorabji, 1992; cf. *CAG* IX.

15 Philoponus, *On Aristotle Physics* [*Phys.* II], A. R. Lacey, introduccón por R. Sorabji, 1993; cf. *CAG* XVI.

16 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics* [*Meth.* IV], A Madigan, 1993; cf. *CAG* I.

17 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics* [*Meth.* V], E. Dooley, 1993; cf. *CAG* I.

18 Philoponus, *On Aristotle Physics* [*Phys.* V-VIII]; cf. *CAG* XVII; Simplicius, *On Aristotle on the Void*, P. Lettinck y J. O. Urmson, 1994, *CAG* IX.

19 Simplicius, *On Aristotle Physics* [*Phys.* VII], Ch. Hagen, 1994; cf. *CAG* X.

20 Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* [*Phys.* II, 16 – III, 15], R. W. Sharples, 1994; cf. *CAG*, Supl. 2.

21 Philoponus, *On Aristotle Physics* [*Phys.* III], M. J. Edwards; cf. *CAG* XVI.

22 Simplicius, *On Aristotle On the Soul* [*de Anim.* I, 1 – II, 4], traducido por J. O. Urmson y notas por P. Lautner, 1995; cf. *CAG* XI.

23 Ammonius [el hijo de Hermias]. *On Aristotle On Interpretation* 1-8, D. Blank, 1996; cf. *CAG* IV, 5.

24 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Meteorology* 4, E. Lewis, 1996; *CAG* III, 2.

25 Themistius, *On Aristotle On the Soul*, R. B. Todd, 1996; cf. *CAG* V, 3.

Traducción latina en la colección Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, De Wulf-Mansion Centre.

I Thémistius, *Commentaire sur le Traité de l'âme dAristote.* Traducción de Guillaume de Moerbeke, edición crítica y estudio sobre la utilización del Comentario en la obra de santo Tomás, por G. Verbeke, 1957.

II Ammonius, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote.* Traducción de Guillaume de Moerbeke, edición crítica y estudio sobre la utilización del Comentario en la obra de santo Tomás, por G. Verbeke, 1961.

III Jean Philopon, *Commentaire sur le de Anima d'Aristote.* Traducción de Guillaume de Moerbeke, edición crítica, con una introducción sobre la psicología de Filópono, por G. Verbeke, 1966.

IV Alexandre d'Aphrodisias, *Commentaire sur les Météores d'Aristote.* Traducción de Guillaume de Moerbeke, edición crítica por A. J. Smet, 1968.

V,1 Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote.* Traducción de Guillaume de Moerbeke, edición crítica, vol. 1, por A. Pattin, 1971.

V,2 Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote.* Traducción de Guillaume de Moerbeke, edición crítica, vol. 2, por A. Pattin, 1975.

VI *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln* [muerto en 1253], vol. I, por H. P. F. Mercken, 1973.

VII *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi. A study of post-Aristotelian ancient and medieval writings on fallacies*, by Sten Ebbesen, 1981, 3 vol.

Suplemento 1: Nemesio de Émesa, *The natura hominis*. Traducción de Burgundio de Pisa, edición crítica con una introducción sobre la antropología de Nemesio, por G. Verbeke y J. R. Moncho, 1975.

Suplemento 2: Pseudo-Andrónico de Rodas, *Peri Pathon*, edición crítica del texto griego y de la traducción latina medieval, por A. Glibert-Terry.

Aristoteles Latinus, Brujas, París.

Inventario de los manuscritos

Codices descripserunt G. Lacombe, A. Birkenmajer, E. Franceschini, M. Dulong, L. Minio-Paluello, volumina tria (1939-1961): I, 1939, 2ª. ed., 1957; II, 1955; III, 1961.

Ediciones de las obras

I, 1-5 *Categoriae*, transl. Boeth., Compos., Moerb., Lemm. Simplicii, Ps-August. Paraphr., ed. L. Minio Paluello, 1961.

I, 6-7 *Categoriarum Supplementa: Porphyrii Isagoge*, transl. Boeth., Fragm. Victorini, "*Liber sex Principiorum*", ed. L. Minio-Paluello, 1966.

II, 1-2 *De Interpretatione*, transl. Boeth. et Moerb., ed. L. Minio-Paluello et G. Verbeke, 1965.

III, 1-4 *Analytica Priora*, transl. Boeth. (rec. Duae) et Anon.; Scholia, ed. L. Minio-Paluello, 1962.

V, 1-3 *Topica*, transl. Boeth. (cum fragm. Recens. alt.) et Anon., ed. L. Minio-Paluello, 1969.

VI, 1-3 *De Sophisticis elenchis*, transl. Boeth., Fragm. transl. Iacobi et rec. Moerb., ed. B. G. Dod, 1975.

VII, 2 *Physica*, lib. I et II. 1: transl. Vatic., ed. A. Mansion, 1957.

XI, 1-2 *De Mundo*, ed. alt. transl. Barthol. et Nicolai; ed. prima transl. Rinicii, Argyropuli, Sadoleti, et Paraphr. Apulei, ed. W. L. Lorimer, L. Minio-Paluello, G. F. Muscarella, 1965.

XVII, 2. V *De Generatione Animalium*, transl. Moerb., ed. H. J. Drossart Lulofs, 1966.

XXV, 1-1ª *Metaphysica*, lib. I-IV, 4; transl. Iacobi (Vetustissima) et Compos. (Vetus), ed. G. Vuillemin-Diem, 1970.

XXV, 2 *Metaphysica*, lib. 1-X et XII-XIV; translatio anonyma (Media), ed. G. Vuillemin-Diem, 1976.

XXVI, 1-3 *Ethica Nicomachea*, ed. R. A. Gauthier, 1972-1974, en cinco fascículos.

XXIX, 1*Politica*, lib. I et II, 1-11: transl. Moerb. "*imperfecta*", ed. P. Michaud-Quantin, 1961.

XXXI, 1-2 *Rhetorica*, transl. Anonyma, transl. Guillelmi, ed. B. Schneider, 1978.

XXXIII *Poetica*, ed. alt. transl. Moerb.: ed. prima Averrois "*Poetriae*" Hermanno interprete, ed. L. Minio-Paluello.

Aristoteles Semitico-Latinus

Hunain ibn Ishâq, *Ein Kompendium der aristotelischen Meteorologie in des Fassung des Hunain ibn Ishâq*, edición, traducción y comentario por H. Daiber, 1975.

The arabic version of Aristotle's parts of animals, books XI-XIV of the Kitab al-Hayawan, ed. con introducción y glosario por R. Kruk.

Gätje H., *Das Kapitel über das Begehren aus del Mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele*, texto y traducción, 1985.

Nicolaus Damascenus, *De Plantis, five translations*, ed., introducción por H. J. Drossart-Lulofs y E. L. J. Poortman, 1989 (siríaco, árabe, hebreo, latín, griego).

De animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin translation, parte 3: Libros XV-XIX, ed. por A. M. I. van Oppenraaij, con un índice griego por H. J. Drossart-Lulofs, 1992.

Aristotle's De Anima translated into Hebrew by Zerahaya ben Isaac ben Shealtiel Hen, ed. por G. Bos, 1993.

Lettinck P., *Aristotle's Physics and its reception in the Arabic world. With an edition of the unpublished parts of Ibn Bajja's commentary on the Physics*, 1994.

Otot ha-Shamyim. Samuel Ibn Tibbon's Hebrew version of Aristotle's Meteorology, ed., traducción e índice por R. Fontaine, 1995.

Séptima Parte
El cristianismo frente a la filosofía

LUC BRISSON

En el 58, Pablo, convertido al cristianismo, se encontraba en Atenas. Un día sábado, se presentó en la sinagoga para dialogar con los judíos. Los otros días, subía al Ágora para conversar con la gente que encontraba al azar. Allí se reúne con los filósofos, los de las escuelas dominantes en la época, los epicúreos y los estoicos, que enseñaban en los pórticos que bordeaban el Ágora. Pablo no logró convencerlos de la verdad del mensaje de Cristo. Se lo trataba de *spermologos*, el que repite sin comprender las palabras o doctrinas escuchadas en otra parte. Además, estos filósofos acusaron a Pablo de hacer publicidad a favor de divinidades extrañas a las de la ciudad. Sin iniciar a Pablo un proceso del género del que debió afrontar Sócrates, procuraron que los miembros del Consejo del Areópago examinaran sus doctrinas. En esa época, el Consejo del Areópago, que se reunía en las salas del Pórtico real, se encargaba de controlar la educación impartida a los jóvenes. Luego de esa confrontación, Pablo podía esperar una autorización oficial para enseñar en público. Por este motivo, Pablo pronunció ante el Consejo un gran discurso, en cuatro partes: [1] Elogio de Atenas (*Hechos* 17, 22-23); [2] el Dios Creador y Señor opuesto a los ídolos (24-25); [3] Somos los hijos de ese Dios viviente, para tratar de conocerlo (26-29); [4] Ha llegado el tiempo de la revelación y el arrepentimiento, cuya garantía es la resurrección de Jesús (30-31). Esto, que un muerto resucitara, era lo que menos podían admitir los filósofos estoicos y los epicúreos. Para los estoicos, la muerte correspondía al regreso al gran Todo. Para los epicúreos, sólo era la reducción a los átomos primeros. Estallaron en risas mientras decían: "Te volveremos a oír otra vez sobre esto" (*Hechos* 17, 32). La sesión terminó en la confusión. Sin embargo, Pablo no abandonó Atenas de inmediato, aun cuando no intentó establecer allí una comunidad. Sólo dos personas del auditorio quedaron convencidas, una mujer, Dámaris, y un miembro del Areópago, Dionisio, cuyo nombre sería retomado por un falsario del siglo V (cf. *infra*, p. [735-736]).

En su misma sencillez, esta anécdota ilustra a la perfección tanto el mutuo interés que manifestaban entre sí la fe cristiana y la filosofía pagana, como también la desconfianza de la que no dejaron de dar pruebas una frente a la otra.

1. Ortodoxia y disidencia

Nacido en Medio Oriente, el cristianismo se expande en el Imperio Romano, cuyas fronteras apenas supera. Y, no sin dificultades, el mensaje evangélico llega a arraigar en Roma.

La Iglesia, tratada como extranjera, fue perseguida durante los primeros siglos de su existencia. Pero el siglo IV fue decisivo para ella, porque se inicia con la persecución de Diocleciano, una de las más sanguinarias de todas las que tuvieron a los cristianos como víctimas, y termina con un conjunto de leyes dictadas por el emperador Teodosio, edictos que reemplazaron a la religión pagana por la cristiana. La reconciliación primero y, luego, la alianza de los poderes políticos y religiosos marcarán toda la historia de los siglos IV y V.

Del 325 al 451, la Iglesia se hace, poco a poco, oficial. La victoria de Constantino en el puente Milvio, en Roma, a comienzos del 312, lo convierte en el amo de Occidente. Doce años más tarde, en el 324, su victoria en la batalla de Andrinópolis le permite extender su autoridad del Occidente al Oriente. La fundación de Constantinopla, sobre el antiguo emplazamiento de Bizancio, en el 324, simboliza y consagra la unidad del Imperio. Esta unidad ficticia, particularmente efímera, se quebranta con la muerte de Constantino y la división del Imperio entre sus tres hijos. Uno de ellos, Constante, pasó a ser el señor de Occidente y se vuelve protector del arrianismo, que amenazaba la unidad de la Iglesia. Otro, Juliano el Apóstata, se desvela por restablecer el paganismo. Este intento fracasa y, por último, Teodosio declara al cristianismo, transmitido a los romanos por el apóstol Pedro, religión del Estado y pone al paganismo fuera de la ley. Pero, como consecuencia de la rivalidad entre los dos hijos de Teodosio, las dos partes del Imperio no tardan en separarse y combatir entre sí. La unidad sólo se restableció durante cuatro meses, en el 423.

Esta división del Imperio habría de crear una situación, de la que todavía hoy somos tributarios, que impuso una distinción, por una parte, entre los autores cristianos latinos, cuyas obras se leyeron casi con exclusividad en Occidente, y, por otra parte, los autores cristianos griegos, que inspiraron de manera más directa al mundo bizantino y sólo fueron conocidos en forma indirecta y tardíamente en Occidente. Pero el cristianismo, en sus comienzos, no puede limitarse a la ortodoxia, representada por los Padres de la Iglesia: en efecto, ésta sólo se impuso después de siglos de discusiones y de luchas, con frecuencia, atroces.

1.1. Ortodoxia

Tenemos la costumbre de calificar de "Padres de la Iglesia" a los autores de los primeros escritos cristianos. ¿De dónde proviene esta expresión? En un principio, el término "padre" se aplicaba a un maestro. En la Biblia y, entre los primeros cristianos, los maestros son los "padres" de sus alumnos (Pablo, *Epístola a los corintios*, 4, 15; Hipólito, *Adv. Haer.*, IV, 41, 2; Clemente de Alejandría, *Stromates*, I, 1, 2 - II, 1). Ahora bien, en la antigüedad cristiana, la obligación de enseñar correspondía de modo prioritario al obispo. Las controversias doctrinales del siglo IV confirieron una mayor extensión a la palabra "padre". El término se aplicó entonces a los escritores eclesiásticos que eran aceptados como los representantes de la Iglesia. Agustín, por ejemplo, habla de Jerónimo como de un "padre", aun cuando éste nunca fue obispo. La primera lista de escritores eclesiásticos, que fueron aprobados o no como Padres, se encuentra en el *Decretum Geleasianum de recipiendis et non recipiendis libris*, del siglo VI. En la actualidad, la expresión "Padres de la Iglesia" tiene una extensión todavía mayor, puesto que se aplica a los personajes que presentan estas cuatro características: ortodoxia doctrinal, santidad de vida, aprobación de la Iglesia y pertenencia a la antigüedad.

1.2. Disidencia

Entre las corrientes disidentes combatidas por los Padres de la Iglesia, sólo se recordarán aquí las tres que tienen vínculos más fuertes y más estrechos con la filosofía (el gnosticismo, el maniqueísmo y el hermetismo). De todos modos, estas corrientes exponían su doctrina en el contexto de una mitología, cuya oscuridad se debe al hecho de que se inspira, aunque la cosa se oculte con cuidado, en varias tradiciones a menudo divergentes entre sí. A esta oscuridad, de la que no podrá escapar la exposición que sigue, responde, como se verá, la claridad muy grande de las tomas de posición de los Padres de la Iglesia.

Si se habla del gnosticismo en una historia de la *Filosofía griega*, no dejan de plantearse bastantes dificultades; de ellas, la más grave reside en el sentido que conviene acordar al epíteto "gnóstico". El sentido que le atribuimos aquí define a lo que podría llamarse la gnosis herética o el gnosticismo histórico, que se desarrolló entre los siglos I al V, tanto en Oriente (Siria, Arabia, Egipto, Mesopotamia), como en Occidente (Italia, valle del Ródano), entre autores o en corrientes cristianas antilegalistas, que apelaban a un

saber interpretativo (*gnosis*) de origen platónico. Se consideraba que este saber provenía de tradiciones secretas primero no escritas, luego escritas, en forma de "revelaciones", que procuraban al que las poseía, el gnóstico, de manera inmediata y eficaz, la salvación eterna, la "elección" desde este mundo; en esta perspectiva, la fe y el conocimiento racional constituían una amalgama inestable.

Una dificultad no menos importante proviene del hecho de que, hasta el siglo XVIII, no se conoció al gnosticismo en forma directa, sino indirecta y, aún más, por los testimonios de quienes, paganos o Padres de la Iglesia, los combatían. El epíteto "gnóstico", en un primer momento denominación que se daban a sí mismos algunos autores y corrientes en número restringido, fue rápidamente empleado por los Padres de la Iglesia para calificar a quienes denunciaban como heréticos, que se ocuparon de ubicar en el marco de una "sucesión", de una línea.

Seis testimonios, provenientes de fuente indirecta, proporcionan algunos datos concretos sobre los autores y las corrientes que se autodenominaban "gnósticos".

1. Celso, citado por Orígenes en su *Contra Celso* (VI, 61-62), distingue, entre los cristianos disidentes, a los que se atribuyen el título de "gnósticos" y que Orígenes identifica con los valentinianos, es decir, con los discípulos del Valentín que enseñaba en Alejandría, antes de instalarse en Roma, en la primera mitad del siglo II.
2. Clemente de Alejandría (*Stromates* III, 30, 1) declara que los discípulos de Pródico, un autor posterior a Valentín, se calificaban de "gnósticos" y afirmaban ser "por naturaleza hijos del primer Dios" y "hijos de rey", porque adherían a la ley no escrita.
3. Ireneo (*Contra las herejías* I, 11 = Epifanio, *Panarion* XXXI, 32, 2 y 32, 7) afirma que Valentín tomó los principios fundamentales de su sistema (resumido en I, 29-30) de los gnósticos; en I, 25, 6, sostiene que los discípulos de Carpócrates, un autor del siglo II, también se autodenominaban "gnósticos".
4. Hipólito declara que se llamaban a sí mismos "gnósticos" no sólo los que describe con el nombre de "naasenos" (*Refutación* V, 2; 6, 4; 8, 29 y 11, 1), sino también (V 23, 3) a todos los que constituyen el tema del libro V: Perates, que conocía los escritos herméticos, los setianos e incluso Justino el Gnóstico.
5. Porfirio, en la *Vida de Plotino* (§ 16), indica que, entre los cristianos que frecuentaban la Escuela de Plotino, había disidentes que, en apo-

yo de su tesis, citaban "revelaciones" atribuidas a Zoroastro, a Zostris, a Nicoteo, a Alógenes y a Meso. Esas revelaciones fueron refutadas por Porfirio, Amelio y Plotino, en particular en la *En.* II, 9, titulada por Porfirio *Contra los gnósticos*.

6. Epifanio de Salamina (*Panarion* XXI) distingue los nombres (3, 6) que se daban los cristianos "disimulados en la Iglesia" (17, 9) que utilizaban escritos atribuidos a María Magdalena, Set, su hermana Norea y Adán, del nombre que ellos se daban a sí mismos, puesto que, dice (2, 1), sus enseñanzas llevan indebidamente el nombre de "gnosis".

A partir del siglo XVIII, cuatro grandes descubrimientos acrecentaron el número de los testimonios directos sobre el gnosticismo.

1. El manuscrito de Londres, que data de mediados del siglo IV y está escrito en copto. Se lo designa habitualmente con el título de *Pistis Sophia*. Este diálogo entre Jesús, María Magdalena y los otros discípulos, comprende cuatro partes. Al viaje celestial de Jesús, que aporta la revelación al mundo y es objeto de las dos primeras partes, responde el itinerario astral del alma de la cuarta, mientras que la tercera describe los lazos que mantienen al alma prisionera del cuerpo.

2. El manuscrito de Oxford, que data de la segunda mitad del siglo IV y es la versión copta de un original griego, comprende dos textos. El *Libro del gran tratado iniciático*, una compilación de recetas gnósticas que Jesús comunica a sus discípulos para abrirles, mientras les devela el sentido de los nombres divinos, los secretos del mundo invisible. Y la *Topografía celeste*, que se compone de himnos imbricados unos con otros, que describe las "jerarquías" o "profundidades" del primer principio.

3. El manuscrito de Berlín, que data de comienzos del siglo V y es la versión copta de un original griego, comprende cuatro escritos. El primero de ellos es el *Evangelio según María*, que destaca el papel eminente de María Magdalena en la transmisión y la exégesis de los Oráculos (*logia*) de Jesús. Este tratado aborda todos los temas gnósticos: el demiurgo y su creación, el pecado y sus consecuencias, la salvación por el conocimiento, el viaje del alma después de la muerte. La segunda obra, *El libro de los secretos de Juan*, comprende tres partes. Primero, un comentario de la palabra no canónica de Jesús: "Yo soy el padre, yo soy la madre, yo soy el hijo". Luego, una exégesis de los cuatro primeros capítulos del *Génesis*. Por último, una respuesta a algunas preguntas de Juan. En el tercer tratado, *La sabiduría de Jesucristo*, se encuentra una revelación hecha por Jesús,

después de la resurrección, a los discípulos, que van planteando preguntas, uno por uno. Por último, los *Hechos de Pedro* narra la historia de Pedro que, para que su hija eluda a un pretendiente de nombre Ptolomeo, la convierte en paralítica, luego la cura por un breve momento antes de sumirla de nuevo en la parálisis.

4. Por último, en 1945, en Nag Hammadi, en Egipto, se hizo un descubrimiento decisivo: unas cincuenta obras que formaban parte de una biblioteca que, además de las "revelaciones", comprendía escritos valentinianos y opúsculos herméticos. La publicación de los facsímiles de estas obras se completó en 1987. Existe de ellos una traducción inglesa completa. Están en curso otras traducciones y varios estudios.

En líneas generales, el gnosticismo ve, en cada fragmento de materia, en el cuerpo del hombre y en los impulsos psíquicos que de él derivan, manifestaciones de una potencia cósmica autónoma que, en el plano ético, se considera malvada. Esta potencia maligna está enredada en un combate cósmico con una potencia buena e inmaterial, combate que se desarrolla en particular en el alma del hombre. Al término de ese combate cósmico, que atraviesa varias etapas descriptas en una mitología compleja, el alma humana, que participa de los dos principios, alcanzará, sin embargo, la salvación, al menos en su parte buena.

De esta concepción general de la naturaleza del hombre y del mundo se desprenden, de manera, por así decirlo, necesaria, las características de una ética que atribuye como fin a la vida humana una desmaterialización total y, por lo tanto, una espiritualización absoluta. La liberación respecto de la materia y el retorno hacia la interioridad y, por consiguiente, hacia el intelecto es también el fin de una ética de inspiración platónica. En consecuencia, no resulta sorprendente que, en estas dos corrientes de pensamiento que, no obstante, combatían entre sí, gnósticos y platónicos, las prescripciones ascéticas hayan podido ser idénticas: interdicción de todo tipo de carne como alimento, continencia sexual, etcétera. Eso no impide que para los platónicos, y esto a partir de Platón, el mundo de la materia no se identifique con el mal ni constituya una potencia autónoma, en oposición a las Formas; el mundo sensible es una imagen o una copia, cuya cualidad depende de la participación en su modelo inteligible, de modo que entre lo sensible y lo inteligible se da una jerarquía y no una oposición. En lugar de dos potencias reales, autónomas y de igual fuerza, se encuentra en el platonismo una serie jerárquica que parte del no ser (que equivale, en el plano ético, al mal) para culminar en el ser puro (platonismo medio) e incluso en lo Uno (neoplatonismo), el que se encuentra más allá del ser (y que equivale, en el

plano ético, al bien). Un platónico se asigna, como tarea ética, el aproximarse, etapa por etapa y en forma metódica, a lo Inteligible, que sólo puede alcanzarse mediante la razón, y procura realizar sus actividades de conformidad con las normas así obtenidas; la unión extática con lo Uno, identificado con el Bien, constituye un caso aparte.

Mientras que, para los platónicos, la tarea ética consiste en el uso de la razón, para los gnósticos, la liberación del alma respecto de la materia no resulta de un esfuerzo de la razón, sino de un conocimiento sobrenatural, revelado, aportado al mundo por un intermediario divino. La posesión de este conocimiento es, para el individuo, una manera de participar en el combate entre el principio del mal y el principio del bien, combate cuyo resultado está fijado de antemano.

Es necesario añadir al descubrimiento de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi varios hallazgos, hechos a partir de 1904, de escritos maniqueos. En efecto, el maniqueísmo puede considerarse como un movimiento afín al gnosticismo.

Nacido en Babilonia, bajo dominación sasánida (dinastía reinante en el Imperio Persa entre el 224 y el 636), criado en el seno de una secta baptista judeo-cristiana, de la que se aparta bajo la influencia de los escritos de Pablo, Mani, por otra parte marcado por la misma literatura apocalíptica que los gnósticos, predicó, a partir del 240, una religión universal, que dice proceder a la vez de Buda, de Zaratustra y de Jesús. En un primer momento favorecido por el rey de Persia, Chapur I, que le permite difundir su mensaje en el Imperio, fue condenado a muerte por el segundo sucesor de Chapur I, a instigación del clero mazdeísta, en el 277.

Religión basada en el libro, al igual que el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, el maniqueísmo presenta, además, la originalidad de que el canon de sus Escrituras fue fijado por el fundador mismo. Los escritos maniqueos han llegado a nosotros gracias a tres aportes sucesivos:

1. Los textos descubiertos en Turfan, en Asia central, y redactados en turco, en chino, en parto, en sogdiano y en persa medio.
2. Los documentos coptos de Medinet Madi, en Egipto.
3. El códice maniqueo de Colonia, también de procedencia egipcia.

En esta enorme literatura, lo proveniente de la autoría de Mani comprende siete libros. El *Gran Evangelio*, el *Tesoro de vida*, conocido por una larga cita de Agustín (en el *De la naturaleza del bien*), la *Pragmática*, el *Escrito compuesto a pedido de los partos*, las *Epístolas*, las *Plegarias* y

los *Salmos*. Conviene agregar a este conjunto el *Chabudragan*, obra de juventud no mantenida en el Canon, y un libro de pinturas, *Imagen*, posiblemente destinado a ilustrar la mitología maniquea.

Es verosímil que la *Pragmática* (el *Libro de las leyendas*, según la traducción propuesta por Michel Tardieu) contuviera el conjunto de los mitos cosmogónicos y antropogónicos del maniqueísmo. Su esencia se encuentra en la exposición del escritor siríaco Teodoro Bar Konai, en el libro noveno de los *Escolios*. El tema central del maniqueísmo es la lucha de la luz y de las tinieblas, o de dios y de la materia. Al tiempo inicial de la separación de los dos principios sucede, luego del asalto del Príncipe de las tinieblas contra el reino del Padre de la grandeza, el tiempo intermedio, señalado por la derrota provisional del enviado de Dios, el Hombre primordial, y la creación del mundo y del hombre, verdaderas "trampas a la vista". Toda la continuación del mito maniqueo, con sus episodios tan diversos como barrocos (intervención de diferentes "Salvadores", el Espíritu viviente, el Tercer enviado, la creación de Adán, las misiones de Jesús, que en última instancia prefiguran la de Mani), sólo tiene, al final de cuentas, un solo objetivo: explicar cómo la luz esparcida en el mundo y en el hombre puede ser "filtrada" y salvada, hasta la separación final de las dos naturalezas, que marcará el fin del mundo y la vuelta al estado de cosas inicial. Además de sus Escrituras, el maniqueísmo constituía una Iglesia, con su clero jerárquico, su liturgia y sus leyes.

Por la formación religiosa que había recibido, Mani conocía los cuatro *Evangelios*, incluidos los redactados en forma armonizada (cf. Taciano), y las *Epístolas* de Pablo. Luego de fundar su religión, leyó los tratados filosóficos y las compilaciones de poesías y cantos sagrados de Bardesano e incluso, quizás, las revelaciones conocidas en las corrientes judeo-cristianas (Adán, Set, Enoc, Noé).

En su *Historia eclesiástica* (VII, 31), Eusebio de Cesarea (cf. *infra*) proporciona una breve noticia sobre Mani. Sobre la difusión del maniqueísmo, se dispone del testimonio del retórico pagano Libanio, que, en el 364, escribió a su amigo Prisciano, gobernador de Palestina: "Hay maniqueos un poco por todas partes, pero en ningún lado hay muchos. No hacen mal a nadie, pero algunos les hacen daño". Agustín, es necesario recordarlo, frecuentaba desde el 373 la Iglesia maniquea. En el 383, incluso se encuentra con el obispo maniqueo de África, Fausto. En adelante, comienza a apartarse del maniqueísmo. Se bautiza en el 387. Y en el 388-389, escribe un tratado, *De las costumbres*, contra los maniqueos. Siguieron varios otros: el *Contra Adimanto*, el *Contra los fundamentos de las epístolas* y el *Contra Fausto*. Por último, el comentarista de Aristóteles, Simplicio, se dedica a una

refutación metódica de la doctrina de los maniqueos en su *Comentario sobre el Manual de Epicteto*, escrito en el 533, después de volver del exilio en Persia, en donde se había refugiado algún tiempo junto a sus colegas neoplatónicos, entre los cuales se encontraba Damascio (sobre todo esto, véase *supra*, p. [635]).

La colección de diálogos conocida con el nombre de *Corpus hermético* fue redactada probablemente entre el 100 y el 300 de nuestra era, aun cuando tiene raíces en una tradición que podría remontarse al siglo II a. C. Contiene elementos egipcios, cuya importancia se ha señalado recientemente. Las ideas allí expuestas corresponden a un pensamiento griego sincretista, donde se mezclan platonismo (platonismo medio), aristotelismo y estoicismo. Se advierten rastros de judaísmo e incluso de una literatura religiosa que tiene su fuente en Irán.

Uno de los textos más importantes de este corpus narra una revelación (*apokalypsis* en griego) hecha a *Poimandres*, "el Pastor de los hombres" por Hermes Trismegisto, nombre que designa al dios egipcio Tot, escriba de los dioses y deidad de la sabiduría, que los griegos identificaron con su Hermes y al que confirieron el epíteto de *Trismegisto*, "tres veces grande". Esta revelación propiamente dicha (§ 4-26), describe sucesivamente una cosmogonía (§ 4-11), una antropogonía (§ 12-23) y una escatología (§ 24-26).

Por otra parte, el único texto latino de la colección, el *Asclepio*, es la traducción, hecha antes del 413, de un texto titulado el *Discurso perfecto* (*Logos teleios*). El *Asclepio* toma la forma de un discurso dirigido por Hermes Trismegisto a su discípulo Asclepio, que le hace preguntas. También aquí se trata de una cosmogonía, de una antropogonía y de una escatología. Esta traducción hizo conocer el hermetismo al mundo latino. En particular, Agustín cita largos pasajes de esta obra en su *Ciudad de Dios* (VIII, 23 y sigs.).

2. El trasfondo sincrético del pensamiento cristiano

Mientras que estas corrientes heréticas integran, sin decirlo, un cierto número de doctrinas filosóficas y de tradiciones mitológicas, ellos, los Padres de la Iglesia, son muy explícitos respecto del origen filosófico de sus doctrinas. Pero, tanto en el caso de la ortodoxia como en el de la disidencia, el cristianismo debe afrontar problemas que ya habían encontrado ciertos judíos alejandrinos, sobre todo Aristóbulo y Filón, en el intento de realizar una síntesis entre el pensamiento griego y el pensamiento hebraico.

Judío de Alejandría, Aristóbulo (siglo II a.C.) fue autor de un comentario sobre el *Pentateuco* que sólo conocemos por citas hechas por autores cris-

tianos: Clemente de Alejandría, Anatolio, senador cristiano de Alejandría y escolarca aristotélico, que llegó a ser obispo de Laodicea en la segunda mitad del siglo III, y Eusebio de Cesarea. Si se acepta esta fecha y si se admite la autenticidad de la obra, Aristóbulo constituye el primer ejemplo de contacto entre la filosofía griega y la comunidad judía de Alejandría. Al operar una fusión entre el pensamiento hebraico y el pensamiento helénico, en un sincretismo más o menos forzado, Aristóbulo pretendía, por orgullo nacional, establecer la dependencia del segundo respecto del primero (Clemente, *Stromates* I, 15, 72, 4; V, 14, 97, 7); para ello, alteraba en caso de necesidad los textos de los filósofos o recurría a un método de alegorías, de tendencia estoica (Eusebio, *Preparación evangélica* XIII, 12, 1).

El sincretismo de Filón, que es probable que viviera entre el 30 a.C. y el 45 d.C., habría de reforzar esta tendencia. No se sabe prácticamente nada de la vida de este autor importante, salvo que dirigió una delegación de judíos alejandrinos, misión que relata en su *Embajada ante Gayo*, que estuvo en Roma en el 39-40 d. C. para pedir al emperador Caracala que exceptuara a los judíos del culto al emperador. Filón compuso una obra importante en la que se esfuerza en hacer evidentes las similitudes entre el judaísmo y la filosofía griega. Sus fuentes principales son Platón, Aristóteles y el estoicismo, que conoció, quizás, a través de Posidonio. Su deuda con el neopitagorismo es considerable, pero difícil de evaluar. Filón desempeñó un papel particularmente destacado como mediador entre el pensamiento judaico y la filosofía griega, iniciativa que inspiraría el posterior acercamiento entre el cristianismo y el neoplatonismo. Plotino y san Agustín parecen haberse inspirado en él.

Filón procura establecer una relación entre Dios y el mundo sensible, pero tropieza con la siguiente dificultad: si la materia fue creada por Dios, ¿cómo se explica el mal? Para establecer el vínculo entre Dios y el mundo sensible, Filón introduce realidades intermedias que representan los diferentes aspectos de la naturaleza divina y de su pensamiento. Gracias a estas realidades, Dios puede comunicarse, pero sólo por intermedio de lo que Filón llama el *Logos*, que conviene distinguir de Dios mismo. La palabra "*Logos*" hace referencia a Dios en la medida en que la existencia de Dios debe ser considerada como puro pensamiento, mientras que la palabra "Dios" indica su esencia como ser puro. La tarea del hombre consiste en conformarse a la voluntad de Dios, no sólo con la obediencia a su Ley, sino también en Su contemplación, meta que sólo puede alcanzarse en el éxtasis. Por intermedio del culto y de la pureza, el hombre puede, no obstante, entrar en comunión con Dios.

Un siglo más tarde, un filósofo griego, Numenio, que propuso una síntesis original entre el platonismo y el pitagorismo, en la que se inspiraron Plotino y, sobre todo, su discípulo Amelio, intenta lograr un acuerdo entre el pensamiento griego y el pensamiento hebraico convirtiendo a Platón en un "Moisés que hablaba en griego" (cita en Clemente, *Stromates* I, 22).

En el caso del pensamiento cristiano, la voluntad de sincretismo tropezaba con dos grandes dificultades, una concerniente a la creación del mundo y la otra, a la salvación del hombre. El cristianismo, tanto ortodoxo como disidente, considera que la Creación del mundo es un acto de la voluntad divina que se realiza en el tiempo, mientras que los pensadores griegos no hablan de creación, sino de fabricación, para expresar más una causalidad descripta en términos de emanación, que un acto producido en el tiempo. Por otra parte, mientras que, para un pagano, la salvación procurada por la iniciación, ya sea en el marco de la filosofía propiamente dicha o en el de los Misterios, es exterior, automática y adquirida para siempre, cualquiera sea la conducta posterior de quien ha recibido la promesa, para un cristiano, la salvación es un don interior, precario y revocable, que requiere del hombre la perseverancia en todo momento.

3. El cristianismo frente a la filosofía

Los Padres de la Iglesia no consideraban a la tradición filosófica como un hecho pasado, sino como un conjunto de doctrinas que poseía una significación actual. Por consiguiente, para ellos, se trata de confrontar las doctrinas filosóficas con el sentido del cristianismo, para saber si la filosofía es compatible o no con la fe.

La respuesta a esta pregunta puede ser positiva o negativa. Rechazo puro y llano, más o menos bien argumentado, de la filosofía pagana o tentativa de anexión. Pero, tanto en un caso como en el otro, la lógica de la confrontación no está libre de una contaminación que, precisamente, hace más interesante el testimonio de los Padres, no sólo como depósito de informaciones sobre autores cuyas obras han desaparecido, sino también como ejemplo de interpretación del pensamiento filosófico a partir de un punto de vista exterior. Los principales representantes de una y otra tendencia se presentarán en una breve exposición; la tradición griega y la tradición latina se considerarán por separado, por razones a la vez históricas y pedagógicas.

3.1. La actitud de rechazo

Si el Cristo trajo consigo la verdad, ¿no se podría considerar a todo lo demás como radicalmente indiferente o falso, en las especulaciones ajenas

a las Escrituras y anteriores al Nuevo Testamento? En consecuencia, sería inútil hacer la historia de tal pila de falsedades y bastaría con rechazarlas en bloque. Tal fue la actitud que adoptaron, respecto de la filosofía, ciertos autores griegos como Taciano, Hermias, Ireneo e Hipólito, y autores latinos como Tertuliano, Arnobio y Lactancio.

Nacido en Siria, de padres paganos, *Taciano*, que se considera entre los "filósofos bárbaros" (*Discurso*, 42, cf. 35), llegó, después de varias peripecias, a considerar a la doctrina cristiana como la única filosofía verdadera (*Discurso a los griegos*, 29). Su conversión se produjo en Roma, cuando frecuentaba la Escuela de Justino (cf. *infra*, p. [725]). Pero, en contraposición con su maestro, Taciano predica una renuncia total a la cultura pagana y, en su *Discurso a los griegos*, escrito en el 165, menosprecia las costumbres, la cultura, la ciencia y la filosofía de los griegos. Niega a esta última toda originalidad y, al dar crédito a las falsedades de Aristóbulo, sostiene que la filosofía griega debe todo al pensamiento bárbaro, vale decir, el de los hebreos. En el caso de Taciano, la pretensión del cristianismo, que se atribuye la exclusividad de alcanzar la verdad, se comprende como una respuesta al desdén que los filósofos paganos sentían por el cristianismo; por otra parte, el rechazo del cristianismo constituye el único punto en que estaban de acuerdo. De todos modos, su oposición mutua basta para desacreditar a los diferentes sistemas de la filosofía griega y para probar la inanidad y la falsedad que los caracterizan.

Pocos Padres de la Iglesia fueron tan lejos en el camino del rechazo. Incluso entre los opositores más encarnizados, la controversia tomó otro aspecto, más argumentado.

Hermias, que escribió, entre el 210-220, una obra a que la que puso por título *Sátira de los filósofos paganos*, ridiculiza en tono sarcástico, en el que aflora la influencia de Luciano de Samosata (*c.* 120 - *c.* 180), a las doctrinas de los filósofos griegos; si es suyo el título griego que aparece en los manuscritos, *Del filósofo Hermias. Burla sobre el tema de los filósofos que no son de los nuestros*, Hermias reivindica para el cristianismo el apelativo de "filosofía". A diferencia de Taciano, Hermias, que se apoya en la tradición doxográfica representada por las *Opiniones* de Aecio, centra su polémica en el contenido de la enseñanza intelectual de los filósofos, al señalar sus contradicciones, sobre todo respecto de la naturaleza y el número de los principios, y en la doctrina de la inmortalidad del alma (*Sátira de los filósofos paganos*, 4). Más en general, Hermias considera a la filosofía pagana como un obsequio de demonios inferiores, generados por el cruzamiento de mujeres terrestres y ángeles caídos: "Por lo tanto, exploré las

teorías de los filósofos para mostrar sus contradicciones, para mostrar cómo su investigación de la realidad no tiene límites ni fin, cómo su objetivo es impreciso y vano, puesto que no se apoya sobre ningún hecho evidente, ningún argumento claro" (*Sátira de los filósofos paganos*, 19). Tal es la conclusión de Hermias, que acaba de invocar a una cantidad de presocráticos, a Platón y su Escuela, a los estoicos e incluso a Epicuro. Hermias toma toda esta información de lo que, según Hermann Diels, se denomina "tradición doxográfica", es decir, una tradición que no supone la lectura directa de los autores mencionados.

Idéntico recelo se manifiesta en Ireneo e Hipólito, que se ocupan de polemizar contra los gnósticos, cuyas herejías tratan de vincular con doctrinas desarrolladas por los filósofos griegos.

Nacido hacia el 130, en Asia Menor, Ireneo pasa su vida activa en la Galia, donde llega a ser obispo de Lyón hacia el 178, hasta su muerte en el 200. De su inmensa obra sólo subsisten tres obras: *Contra los heréticos* [cuyo título exacto es *Denuncia y refutación de la gnosis de nombre mentiroso*], *Tratado contra la ciencia griega* (conocida sólo por el testimonio de Eusebio) y *Prueba de la enseñanza apostólica* (conocida sólo en una traducción armenia). Ireneo, a quien algunos consideran como el primer teólogo cristiano sistemático, pretende que las herejías, en particular la de los gnósticos, que proponen interpretaciones aberrantes de los libros sagrados, se explican por la influencia deletérea de la filosofía pagana.

Cuando Orígenes visitó a la comunidad cristiana de Roma hacia el 212, escuchó, en una de las Iglesias de la ciudad, un sermón pronunciado por un sacerdote llamado Hipólito. Algunos años más tarde, Hipólito fue elegido obispo de Roma por un pequeño círculo de fieles influyentes, para convertirse así en el primer antipapa. El cisma continuó hasta que Hipólito y Ponciano, el otro obispo de Roma, el verdadero Papa, fueron exiliados a Cerdeña durante la persecución de Maximino. Los dos obispos murieron en el exilio en el 235.

En la *Refutación* (*Elenchos*) *de todas las herejías*, donde pretende ser discípulo de Ireneo, Hipólito procura demostrar cómo todas las herejías tienen origen en la filosofía griega: se suscitó un debate sobre la identidad del autor del *Elenchos*, pero no se lo tendrá en cuenta aquí. Esta obra comprende dos partes. El libro I es un compendio de la historia de la filosofía pagana a partir de Tales y de Hesíodo. Hipólito transcribe aquí pasajes de Sexto Empírico y de obras doxográficas, particularmente útiles para el investigador moderno de la historia de la filosofía: para lo mejor y para lo peor, este texto constituye nuestra fuente principal en lo que concierne a los frag-

mentos de Heráclito y de Empédocles. Los libros II y III, que trataban sobre los cultos de los Misterios y los mitos de los griegos y los bárbaros, se han perdido. El libro IV discute de astrología y de magia. En la segunda parte, que comprende los libros V a IX, Hipólito refuta las herejías mostrando que existe una relación entre cada una de las 29 sectas que evoca, ya sea con uno de los sistemas de filosofía pagana ya mencionados o con corrientes religiosas judías y egipcias, o bien incluso con Heródoto.

Estos libros presentan una importancia muy particular, en la medida en que se destacan sobre un trasfondo de platonismo medio que implica los tres principios (Dios, Formas, Materia) y en que se representa a Platón como un auténtico pitagórico. Se ha pensado que Hipólito utilizó una compilación de pasajes originaria del platonismo medio, donde figurarían también citas y testimonios de Pitágoras, Platón, Empédocles, Heráclito e incluso Aristóteles, compilación que no sólo habría sido usada por Filón de Alejandría (*Quaest. in Gen.* I, 67-76; *Quod Deus*, 150; *Somn.* I, 139; *Leg. all.* I, 105-108; *Fug.* 53-64), sino también por Plutarco y por varios otros autores, tanto paganos como cristianos; en esa compilación, que podría datar del siglo I a. C., se interpretaría a Empédocles y Heráclito en un contexto en que intervenían el pitagorismo, el platonismo y el estoicismo. Pero la existencia de tal compilación sigue siendo hipotética.

Nacido hacia el 160 cerca de Cartago, hijo de un centurión, Tertuliano, que había hecho estudios de derecho y se había sentido atraído por el estoicismo, se convirtió al cristianismo hacia el 195, por el disgusto que le producían los excesos de los paganos y por la admiración que le provocaba el valor de los mártires.

Tertuliano basa su profundo rechazo del paganismo en la oposición entre la revelación y la razón humana. Para Tertuliano, el fundamento de los misterios de la religión cristiana no es irracional, puesto que Dios es Razón; a partir de este hecho, su bondad se identifica con su racionalidad. El Verbo es *Logos*, es decir, manifestación hacia fuera de esta razón divina interior (*Contra Marción* I, 23 y sigs.). Pero, así como no se conoce al sol en forma directa, sino a través de los rayos que difunde sobre la tierra, del mismo modo Dios sólo puede ser conocido por el hombre de manera antropomórfica, como un Padre que ha engendrado a un hijo (Contra *Praxeano*, cap. 14). Por lo tanto, hay una antinomia radical entre el cristianismo y la sabiduría humana (*De la carne de Cristo*, § 5), y Tertuliano formula esta antinomia en el *De la prescripción de los heréticos* y en el *Apologético*. Se comprende, por lo tanto, por qué "el Señor ha tratado de locura esta sabiduría profana y ha elegido lo que era locura según el mundo para confundir a la

filosofía. La sabiduría que se atreve temerariamente a sondear la naturaleza de la divinidad y de sus decretos ha proporcionado material a esta sabiduría profana. Ella es, en una palabra, la que ha inspirado todas las herejías. Compadezco a Aristóteles por haber inventado para los heréticos la dialéctica, esa arte de la disputa, igualmente adecuada para destruir como para edificar" (*Apologético*, § 46). Es necesario, por lo tanto, estar en guardia: "Tened cuidado, no sea que alguien os engañe por medio de la filosofía y de los discursos seductores, según la tradición de los hombres y contra la sabiduría del Espíritu Santo". Tertuliano había estado en Atenas y había hecho allí la experiencia de esa sabiduría profana, que se vanagloria de enseñar la verdad a la que corrompe. Había contado allí numerosas sectas, que según él eran como otras tantas herejías (*De la prescripción de los heréticos*, cap. 7) con raíces en diferentes doctrinas filosóficas. La filosofía de Platón se encuentra en el origen de los errores del gnosticismo y, en particular, las de Valentín y de sus discípulos; el estoicismo entraña los errores de Marción; Epicuro niega la inmortalidad del alma; Zenón identifica a Dios con la materia, Heráclito con el fuego (*De la carne de Cristo*, cap. 5); y todas las Escuelas filosóficas rechazan la idea de la resurrección (*Del alma*, cap. 3).

Por consiguiente, no hay nada que buscar fuera de los Evangelios, nada que se pueda sacar de los filósofos. Las pocas verdades fragmentarias de las que puedan vanagloriarse los autores paganos, las han tomado del Antiguo Testamento (*Apología*, cap. 47). Sin duda, Sócrates fue condenado por haber querido derribar a los dioses y haberse acercado a la verdad. Pero su sabiduría no podía llegar muy lejos, porque no se basaba en la fe; y esto, aun cuando Sócrates mismo sólo pretendía haber sido inspirado por un demonio (*Del alma*, cap. 1).

Retórico y apologista cristiano, Arnobio habría estudiado retórica en Sica, en África, durante el reinado de Diocleciano (284-305). Se conoce a Arnobio, sobre todo, por una obra en siete libros, el *Contra los gentiles*. Mientras que los dos primeros libros de esta obra son una defensa del cristianismo, los cinco últimos, de un tono a menudo agresivo, constituyen un ataque virulento y sistemático dirigido contra los dioses y los cultos paganos. El libro I refuta la principal acusación formulada por los paganos: la impiedad de los cristianos suscita la cólera de los dioses que castigan a los hombres. El libro II, el más largo y el más filosófico, desarrolla dos poderosas ideas. La adhesión a un sistema filosófico es un acto de fe, pues las doctrinas filosóficas son indemostrables y contradictorias. Aún más, los grandes filósofos, Platón en particular, han profesado doctrinas sobre la divinidad, sobre la resurrección, sobre la salvación del alma, sobre los castigos de ultratumba, que en el fondo concuerdan con las enseñanzas del cristianismo. Se mantiene esta

radical diferencia: los filósofos argumentan, mientras que el cristianismo prueba con los hechos la verdad de sus dichos.

A todo lo largo del *Contra los gentiles*, Arnobio hace intervenir a un adversario algunas de cuyas réplicas podrían provenir de un escrito anticristiano. Toda hipótesis tendiente a identificar cuál podría ser ese tratado sigue siendo aventurada, pero se pueden establecer numerosos paralelismos con los fragmentos del *Contra los cristianos* de Porfirio (cf. *supra*).

Nacido en África del Norte hacia el 240, Lactancio fue discípulo de Arnobio. En tiempos de Diocleciano, fue enviado a Nicomedia para enseñar retórica allí. No se sabe cuándo se convirtió, pero era cristiano en el 303 y perdió su cargo al año siguiente, cuando estalló la persecución. Permaneció en Nicomedia hasta el 305, en que partió hacia el Imperio de Occidente. Cuando era muy anciano, en el 317, llegó a ser el tutor de Crispo, el hijo mayor de Constantino.

Como Tertuliano, pero con un estilo más elegante y ornamentado, Lactancio opone la religión cristiana y la filosofía pagana, las aberraciones de la inteligencia humana y la verdad de la revelación divina (*Instituciones divinas* I, cap. 1; III, cap. 1). Vuelve contra la filosofía la sentencia bíblica que dice que la sabiduría humana es locura para Dios. El tercer libro de las *Instituciones* procura demostrar la nulidad de la filosofía, para hacer que alcance su plenitud la luz de la verdad. La filosofía busca la sabiduría; no es la sabiduría. En efecto, el hombre no puede extraer la sabiduría de su espíritu, como Dios, sino que debe recibirla de fuera. Ahora bien, no la recibe en absoluto, puesto que, y esto lo han reconocido Sócrates y los miembros de la Nueva Academia, no llegan a conocer las causas. Aún más, como lo demostraron los estoicos, el hombre no puede atenerse a la opinión. Por lo tanto, está condenado a una búsqueda en vano, si no acude a la revelación. Las mismas contradicciones se encuentran en todos los ámbitos: dialéctico, físico y ético. Por otra parte, la Academia, que nos advertía que no creyéramos en ninguna Escuela, destruyó con eso mismo toda posibilidad de creen en su propia doctrina (*Instituciones divinas* III, 4). No queda, pues, otro refugio que Dios.

En esta perspectiva, la filosofía no queda abolida. Subsiste, pero como un instrumento crítico, como una apologética negativa. Sólo se la invoca en la medida en que permita aportar la prueba de la impotencia o del desorden de la razón humana librada a sus propias fuerzas. Bosqueja el cuadro de los errores o de las necedades del entendimiento humano. Esta apologética tiende también a adosarse al escepticismo que desarrolla, en particular, Sexto Empírico. Para los cristianos, sin embargo, el escepticismo no es un fin en

sí mismo. Sólo es un instrumento que permite destruir las doctrinas filosóficas y está destinado a hacer que aparezca la verdad que se encuentra en la creencia cristiana, la única que permite superar las vanas argucias de la razón natural. La verdad del cristianismo justifica y fundamenta el escepticismo de un Sexto Empírico, al mismo tiempo que ese escepticismo justifica desde el exterior la verdad del cristianismo.

Tres elementos atenuaron el carácter negativo de esta actitud respecto de la filosofía. [1] El aspecto ecuménico de la nueva doctrina condujo, por imperativos de difusión, a intentos de acercamiento entre la nueva manera de pensar y la antigua. Era necesario un intento de demostrar que el cristianismo no estaba en oposición absoluta con lo que había de mejor en la razón y la filosofía. [2] Si bien el rechazo de la filosofía pagana descansaba en una oposición radical entre la revelación divina y la razón humana, era posible una contrapartida. Con la identificación de razón y filosofía, se esbozaba una conciliación, apenas se concibiera no una antinomia fundamental, sino una identidad original entre razón humana y revelación cristiana. Incluso Tertuliano atestigua la racionalidad de Dios y no profesa nunca la irracionalidad absoluta de los Misterios. [3] Por último y sobre todo, muchos de los nuevos pensadores cristianos estaban impregnados de cultura pagana en lo que ésta tenía de mejor. Justino, Clemente y Lactancio eran antiguos profesores de filosofía platónica o estoica, más o menos marcados por las tentativas anteriores de sincretismo entre el pensamiento judío y el pensamiento griego.

Tomemos algunos ejemplos. Aun cuando Tertuliano rechaza con vigor a la filosofía pagana, no deja de estar compenetrado con la cultura grecolatina. Su concepción del *Logos* divino y del alma material traicionan una fuerte influencia estoica, que se manifiesta en su inclinación por Séneca y por la moral estoica. Mientras que, en su *Contra los gentiles*, escrito hacia el 303, considera que la filosofía griega es inconciliable con el cristianismo y ataca allí los conceptos platónicos de Dios, de alma y de reminiscencia, Arnobio no duda en utilizar, para combatir al helenismo, largos extractos tomados de la obra de Cornelio Labeo (segunda mitad del siglo II; escribió una historia, hoy perdida, de la religión romana y etrusca), dedicada en su totalidad a la refutación del cristianismo. Por último, Lactancio es una suerte de Cicerón cristiano, empapado de influencia de Varrón (autor que vivió del 116 al 27 a.C. y que se inspira en Antíoco de Ascalón para conferir un fundamento filosófico a la religión romana), de Tuberón (jurista y analista, contemporáneo de Cicerón) y de Séneca. Su *De la obra del mundo para Demetriano* no es más que un complemento del cuarto libro de la *República* de Cicerón y, por el aspecto en todo estoico de su argumentación, no evidencia casi nada de la fe cristiana de su autor. Por último, Lactancio se muestra bastan-

te ecléctico y, por consiguiente, bastante abierto a la filosofía. La unidad de Dios fue atestiguada por los filósofos, no porque la hayan conocido con exactitud, sino porque la fuerza de esta verdad se les impuso: "La verdad se asemeja al resplandor del sol: golpea a todos los espíritus como ésta a todos los ojos" (*Instituciones divinas* II, 8; cf. también VIII, 7). De hecho, cada escuela filosófica aporta por su cuenta una parcela de la verdad (*Instituciones divinas* V, 7): de todos modos, sólo la fe permite reunir todas estas verdades parciales.

3.2. La actitud de conciliación

Abordemos ahora al segundo grupo — mucho más numeroso— de pensadores cristianos, los que consideran positivamente el aporte de la filosofía pagana al cristianismo. Entre los griegos, se trata de Justino, de Atenágoras, de Clemente de Alejandría, de Orígenes, de Eusebio de Cesarea, de Basilio de Cesarea, de Gregorio de Nacianzo, de Gregorio de Nisa, de Nemesio, de Dionisio el Areopagita y de Juan Damasceno, y, entre los latinos, de Minucio Félix, de Claudiano Mamerto y de Agustín.

Según esta actitud más positiva, la filosofía puede ser considerada como una anticipación más o menos confusa de la verdad revelada. Tal actitud presenta dos aspectos: un aspecto estático y un aspecto dinámico. Tanto se considera que la filosofía contiene parcelas de verdad dispersas aquí y allá en la historia, como se la concibe a la manera de una propedéutica, que permite avanzar en forma progresiva hacia la verdad cristiana. Esta segunda actitud conduce a una sistematización de la historia, bajo la forma de una evolución más o menos continua o regulada según una pedagogía providencial, y nunca reduce a la filosofía a ser un eclecticismo arbitrario que construye la filosofía cristiana. Pero el acercamiento entre la razón humana y la razón divina se realiza en detrimento de la filosofía, cuya aceptación total se deniega. Sólo se la admite en un sentido nuevo, profundo, oculto o alegórico, conforme al método al que hacen honor los alejandrinos y Filón.

El primer promotor auténtico de una actitud conciliadora es Justino, que vivió en tiempos de Antonino Pío y murió mártir en Roma, en el 165. Nacido en Flavia Neapolis, la antigua Sichem, en Samaria, de padres paganos, no parece, sin embargo, haber sido atraído nunca por el judaísmo. En los primeros capítulos de su *Diálogo con Trifón*, Justino relata a su interlocutor el camino intelectual que lo condujo del estoicismo al aristotelismo, luego al pitagorismo y, por último, al platonismo, hasta el momento en que se encuentra con un anciano, una suerte de Sócrates cristiano. Este encuentro implica su conversión al cristianismo, en el que encuentra "la única filosofía segura

y provechosa" (*Diálogo* VII, 1). Después de su polémica con Trifón, se dirige a Roma, donde establece una pequeña escuela cristiana que frecuenta Taciano (cf. *supra*, p. [719]).

Entre el 151 y el 155, escribió dos *Apologías*; en una defendía al cristianismo contra las calumnias que le formulaban los paganos y en la otra, posterior en algunos meses a la precedente, se alarmaba por las persecuciones de las que eran víctimas los cristianos y recurría al procedimiento de la "petición" al Emperador. Justino fue también el autor de un tratado, perdido, contra todas las herejías, donde adoptaba, con fines polémicos, los modelos historiográficos que buscaban establecer "sucesiones" entre filósofos; esta manera de proceder le permitía denunciar a los cristianos heterodoxos, sin convertir con eso a la filosofía griega en un depósito de herejías. Su discípulo Taciano pretendía que Justino fue víctima de los celos de filósofo cínico Crescente.

El principio al que adhiere Justino, que puede ser considerado como uno de los primeros *platonikoi* cristianos, en particular a causa de su conocimiento del filósofo platónico Numenio, es que "todo lo que se dice de bueno en todos los que lo han dicho es cristiano" (*Apología* II, cap. 13). En virtud de este principio, la tradición coincide con la razón; tal coincidencia es posible, porque el Cristo es el *Logos* (noción estoica platonizada que puede relacionarse, en Justino, con la del segundo Intelecto de Numenio), del que participa el género humano en su totalidad. Todos los que han participado del *Logos* son cristianos de hecho, aun cuando hayan pasado por ateos, por ejemplo Heráclito y Sócrates entre los griegos (*Apología* I, cap. 46). Casi toda la doctrina cristiana, por lo tanto, se encuentra ya en la filosofía y en la mitología paganas, en virtud de su participación en el *Logos*. Y su grado de participación mide su grado de verdad, dado que la verdad misma sólo puede darse íntegra en el Cristo, que es el *Logos*. Por consiguiente, sólo el cristianismo puede ser considerado como la "verdadera filosofía". Y Justino, el antiguo profesor de filosofía, recorre el mundo grecorromano en su carácter de filósofo, para difundir la buena nueva.

Se trata en este caso del principio de la "recuperación", todavía en vigencia hoy en las relaciones del cristianismo con las religiones no cristianas o con las tradiciones extrañas. Tal concepción presenta una importancia fundamental, pues sus ecos llegan hasta Hegel, que la convierte en laica. De este modo, encuentra su fundamento una filosofía de la historia en que el cristianismo se devela en forma progresiva, pero ineluctable. No se halla ningún equivalente del lado de los paganos, que se conformaron con buscar un acuerdo entre todas las teologías, incluida la de Platón. En esto se manifiestan la originalidad y la fecundidad extraordinarias de tal principio, que hace del cristianismo el fin de la historia.

En el 177, Atenágoras dirigió al emperador Marco Aurelio y a Cómodo, su hijo adoptivo, cuando estaban de paso en Atenas, una *Súplica por los cristianos*, donde se ocupa de refutar las acusaciones de canibalismo y de incesto lanzadas contra sus correligionarios. En esta *Súplica*, intenta una fusión entre los conceptos mosaicos, platónicos y estoicos, cosa que lo lleva a estrechar aún más los lazos entre la filosofía antigua y el cristianismo, incluso hasta para encontrar en Platón el dogma de la Trinidad. Pero Atenágoras no tiene por la filosofía la misma simpatía que anima a Justino. El poner en evidencia puntos comunes entre la filosofía y el cristianismo no le sirve en absoluto para atestiguar el hecho de que el Verbo se manifiesta en la filosofía pagana, sino para dar fe del carácter ilegítimo del proceso que debería condenar como delito, en el cristianismo, doctrinas que no despiertan hostilidad cuando las profesan los más antiguos filósofos. Este alegato de Atenágoras manifiesta un verdadero talento de dialéctico, en el rigor de las demostraciones, la exactitud de los razonamientos y una cierta emoción que puede llegar a la elocuencia.

Fue natural que esta concepción de las relaciones positivas entre la tradición grecolatina y el cristianismo, esta tendencia a considerar la sucesión de doctrinas anteriores como una "propedéutica", como una pedagogía, se expandiera en Alejandría, centro de encuentro entre las civilizaciones antiguas. En Alejandría habían prosperado las sectas gnósticas, que unían, en su sincretismo, elementos tomados tanto del Antiguo Testamento, como de las doctrinas orientales, babilónicas, egipcias, sirias, fenicias, al igual que de las doctrinas helénicas, estoicas, platónicas, aristotélicas, pitagóricas y filónicas. Este sincretismo, que utilizaba el método alegórico de Filón cuando hipostasiaba los diferentes momentos del proceso religioso bajo la forma de personajes mitológicos, volvía a dar un sentido aceptable a tradiciones religiosas perimidas y, al mismo tiempo, presentaba un color histórico, puesto que tendía a emplear la historia de la filosofía, como el medio de profundizar la intelección del cristianismo y elevar al hombre, de la pura y simple creencia, al conocimiento cristiano.

El autor más importante de la época sigue siendo Clemente de Alejandría. Nacido hacia el 150 en Atenas, de padres paganos, se convirtió al cristianismo y viajó mucho para instruirse. Por último, se radicó en Alejandría, donde se une a Panteno, que impartía a los conversos una enseñanza a la vez bíblica y filosófica. Luego de su ordenación, Clemente concentra lo esencial de su actividad en la redacción de obras, en las que se esforzaba en convencer a sus lectores de que el cristianismo era la "verdadera filosofía". Luego, se instaló en Jerusalén. Más tarde, después de la asunción de Alejandro como obispo, hacia el 215, le sirve de embajador ante la Iglesia de Antioquía.

No se conoce la fecha de su muerte, pero en una misiva que dirige a Orígenes en el 233, Alejandro recuerda a Clemente como alguien que ya ha muerto.

Clemente había adquirido un amplio conocimiento de la literatura griega. Sus escritos abundan en citas de filósofos platónicos o estoicos, de Homero, de Hesíodo y de los trágicos. Con certeza, recurrió a florilegios y tratados doxográficos. Pero había leído los textos de Platón, aun cuando interpretaba ese texto desde la perspectiva del platonismo medio. Tenía conocimiento de primera mano del estoicismo. Debió de tomar de tratados de origen neopitagórico una cantidad de consideraciones sobre el simbolismo y sobre la auténtica piedad. Por último, aprovecha fuentes pertenecientes a la tradición judía: Aristóbulo, el autor de la *Carta* del pseudo-Aristeo a su amigo Filócrates y, sobre todo, Filón.

En sus obras mayores, el *Protréptico*, el *Pedagogo* y los *Stromates*, donde se esfuerza en exponer la doctrina cristiana en sus relaciones con el judaísmo, la filosofía griega y las herejías cristianas, no sólo procura salvaguardar el conjunto de la tradición, sino también a justificarla como útil e, incluso, indispensable. Las citas de los filósofos, que abundan en sus obras, sirvieron para constituir las compilaciones modernas de los fragmentos de los presocráticos, de los estoicos, de Epicuro y de los pitagóricos.

Además de su interés doxográfico, las obras de Clemente de Alejandría presentan un innegable interés filosófico y su título las sitúa de inmediato en la tradición cultural griega. El *Protréptico* aplica al cristianismo la exhortación aristotélica de conversión a la filosofía. El *Pedagogo* relaciona con la obra del *Logos* divino la formación moral, teórica y práctica, del cristiano, aun cuando se limita a la enseñanza exotérica. Clemente hace un uso intensivo de los temas de la diatriba. Los *Stromates* (*Tapices*) remiten al género literario de las *Miscelláneas*. Su título completo, *Tapices de memorias gnósticas según la verdadera filosofía*, indica que permiten acceder a un nivel superior de la instrucción. Las *Hypotyposes*, de las que sólo subsisten fragmentos, hacen pensar en el título de uno de los tratados de Sexto Empírico. Estas dos últimas obras siguen el modelo del esquema progresivo de la iniciación filosófica.

En oposición a Hermias, que hacía de la filosofía griega un presente de los demonios (cf. *supra*, p. [718-719]), Clemente estima que es un don de Dios, que la ha transmitido a los griegos por intermedio de ángeles inferiores (*Stromates* VII, 2, 6), pues una tradición que presenta tantas cosas útiles no habría podido ser aportada por el diablo (*Stromates* VI, 8, 65 y sigs.). Por haberla querido Dios mismo, esta filosofía debía ser buena. En suma, el valor de la tradición griega y el mérito de sus autores proviene del origen

divino de la filosofía, origen divino que confirma su excelencia. La filosofía es la Alianza propia de los griegos, así como la Ley lo es para los hebreos.

El hecho de que Dios haya reemplazado a la filosofía por la fe no basta para probar que la filosofía sea mala. El Nuevo Testamento reemplazó al Antiguo, pero no lo suprimió, sino que lo completó. El Antiguo Testamento, al igual que la filosofía, prepararon el camino al cristianismo. Aun cuando se acuse a la filosofía de haber plagiado a la tradición hebraica, esto no es suficiente para condenarla; esto muestra, muy simplemente, que no hay nada de malo en la filosofía.

Esta concepción del papel desempeñado por la filosofía en el pasado introduce la concepción del papel que deberá asumir en el futuro. Puesto que la filosofía ha preparado a la fe, no podría contener la verdad y reemplazar a la fe; por otra parte, se descubren en ella cantidad de errores: con suma frecuencia, por ejemplo, ha confundido a Dios con sus obras (*Protréptico* 5, 67). Pero puede ser un auxiliar útil, que permita defender a la fe contra los ataques venidos del exterior. Además, y para emplear la terminología estoica, la filosofía, que no es ni causa eficiente ni causa necesaria de la verdad, puede ser considerada como una causa coadyuvante (*Stromates* I, 99). Por lo tanto, se pueden utilizar las pruebas que ella proporciona para confirmar las enseñanzas divinas: no se puede llegar al verdadero conocimiento de Dios sin abstraerse de la carne y del mundo, el conocimiento es un don divino, etcétera. La filosofía ayuda, pues, a confirmar la fe.

La filosofía es propedéutica. Antes del cristianismo, era, para el alma, preparación por la razón natural a la revelación de la fe. Ahora, es un medio de acceder al conocimiento racional de lo que la fe ha revelado. Así se explicita y se generaliza la idea de la pedagogía divina o, según la expresión de Eusebio, de la *Preparación evangélica*. Esta pedagogía divina puede concebirse de dos maneras. Se puede considerar que Dios se sirvió de la tradición filosófica como un medio para elevar a los hombres a la fe. Pero también se puede estimar que Dios utiliza a la fe para elevarnos posteriormente, por medio de la filosofía, al conocimiento intelectual de la verdad. En el primer caso, la filosofía es un medio de educación respecto de la fe, mientras que, en el segundo, la fe es el medio de educación respecto de la filosofía.

Estas dos propedéuticas se encuentran en la obra de Clemente y él, paradójicamente, justifica a la primera mediante la segunda. En efecto, el cristiano debe esforzarse en pasar de la creencia al verdadero conocimiento (*gnosis*/γνῶσις). La creencia (*pistis*/πίστις) se relaciona con el conocimiento (*gnosis*) como la anticipación (*prolepsis*/πρόλεψις) (sobre el tema,

cf. p. [494-498]) con la ciencia (*episteme*/ἐπιστήμη) y el poseedor del conocimiento está, respecto del creyente ignorante, tal como el adulto respecto del niño. Quien pretenda llegar al conocimiento sin filosofía, sin dialéctica, ni estudio de la naturaleza, se asemeja al que quiera recolectar uvas sin cuidar de la viña (*Stromates* I, 9). La filosofía, por consiguiente, sólo puede utilizarse bajo el imperio de la fe, pero es necesaria para acceder al conocimiento.

Así se fundamenta la concepción que tiene Clemente del conocimiento (*gnosis*), por oposición a la de los gnósticos. Ya no se trata de disolver las enseñanzas del dogma en un conocimiento racional superior. De igual modo fundamenta la jerarquía de las ciencias, inspirada a Clemente por Filón. Tal como la filosofía es sierva de la teología, las ciencias enciclopédicas (artes liberales) son, a su vez, siervas de la filosofía y sólo podrían liberarse de ella en virtud de un extravío, comparable al que sufriría la filosofía si se liberara de la teología. La unidad de la facultad del conocimiento humano, que vuelve a encontrarse siempre idéntica en la diversidad de sus aplicaciones, nos hace comprender que la filosofía puede, sin dificultad, aplicarse a la fe y asociarse con ella en la unidad de la sabiduría (*Stromates* I, 5, 30).

Pero, ¿en qué consiste esta filosofía? Debe tener por contenido a la verdad cristiana. En tanto filosofía y para promover un conocimiento racional de esta verdad, conviene que sea "científicamente demostrativa". Clemente rechaza, pues, una historia de la filosofía concebida en sí misma en una confusión original de contradicciones y de errores, donde no intervengan los criterios que permitan separar en ella lo bueno de lo malo. En cambio, acepta la filosofía entendida desde un punto de vista ecléctico, conforme a la norma de la verdad cristiana: "No se debe entender por filosofía ni el estoicismo, ni el platonismo, ni el epicureísmo, ni el aristotelismo, sino lo que cada una de estas Escuelas pueda enseñar de verdadero, es decir, la justicia y una ciencia penetrada de piedad, y a este conjunto ecléctico lo llamo filosofía" (*Stromates* I, 7, 37). La fe proporciona ese "criterio de ciencia" (*Stromates* II, 4, 15), que hace posible ese doble trabajo de discriminación y de síntesis. En estos principios se basa el eclecticismo apologético, que habrá de mantenerse durante siglos.

En la obra principal de Clemente, los *Stromates*, la historia de la filosofía aparece como un rico y ecléctico tesoro de métodos, de razonamientos, de conceptos, donde es posible abrevar, no sólo para defender la doctrina revelada, sino también para elevar la fe al conocimiento, según las exigencias de la racionalidad. No existe una Escuela que no se haya apropiado algún jirón de la verdad (*Stromates* I, 13, 57). En esas circunstancias, por lo tanto, no

debe asombrar que Clemente, que consagra todo un capítulo de los *Stromates* a enumerar las sucesiones de los filósofos (*Stromates* I, 14), haga un uso intensivo de la doxografía.

Esta convicción y este método fueron defendidos por Orígenes; y esto es así, aun cuando sólo sea verosímil que Orígenes haya sido alumno de Clemente de Alejandría. Conocemos la vida de Orígenes por intermedio de Eusebio de Cesarea (cf. *infra*, p. [732-733]), que le consagra lo esencial del sexto libro de su *Historia eclesiástica*, reunió la mayor parte de sus cartas y escribió, junto con Pánfilo, un discípulo de Orígenes, una *Apología de Orígenes*, del que se conserva un libro completo en una traducción latina de Rufino (*Patrología griega* VII, 521-616). Nacido en Alejandría en el 185 o el 186, de padres cristianos, Orígenes recibió educación de su padre, Leónidas, muerto como mártir en el 202, durante la persecución de Septimio Severo. Él mismo se consagró a la enseñanza, pero su carrera fue interrumpida por la masacre de los alejandrinos ordenada por Caracala. Se refugió en Palestina, pero de inmediato lo mandó llamar su obispo Demetrio. Inicia entonces una obra literaria importante. En el transcurso de un viaje a Grecia, se hace ordenar sacerdote por los obispos de Cesarea y de Jerusalén, en el 230. Demetrio se resiente por este hecho y hace condenar ciertos puntos de sus doctrinas: Orígenes se ve obligado a abandonar Alejandría. En el 231, se establece en Cesarea, donde prosiguió sus trabajos. En curso de la persecución, en tiempos de Decio, fue sometido varias veces a tortura; su salud se deterioró y murió en Tiro, a la edad de 69 años, en el 253.

Aun cuando admite con menos facilidad que Clemente de Alejandría su deuda con ella, Orígenes conocía la filosofía antigua y la utilizaba. Y, sobre todo, intentó constituir una doctrina de conjunto a partir de todos los elementos reunidos, de una manera en apariencia desordenada, por Clemente, doctrina de la cual, sin embargo, está de acuerdo en tomar en consideración el "esoterismo". Con estas bases, Orígenes hace el elogio de los dogmas cristianos, mediante la utilización, sobre todo, de doctrinas platónicas. Con mucho mayor rigor que Clemente, se esfuerza en establecer el carácter racional de la fe cristiana, en particular contra el *Alethes logos* de Celso. En los cuatro libros del *Sobre los principios* y en los ocho libros del *Contra Celso*, el aporte de Orígenes para el conocimiento de la filosofía griega es triple. Da acceso a títulos y fragmentos de obras que, de otro modo, ignoraríamos, sea que esas obras pertenezcan a la tradición platónica, como las de Numenio y las de Celso, o a la tradición estoica, como las de Crisipo, de Queremón, de Herófilo, de Musonio y de algunos anónimos. Aclara en puntos difíciles el estoicismo que ha conocido y ofrece reseñas puntuales sobre el platonismo medio de su tiempo. Por último, Orígenes nos enseña en qué consistían

algunos procedimientos de escritura filosófica escolar, la manera en que se redactaba el Prefacio de una obra o, incluso, el modo de composición de un tratado de física.

El tratado *Sobre los principios* presenta la siguiente estructura. El primer libro, que se ocupa de la teología, recuerda la unidad de Dios, la jerarquía de las tres personas y sus relaciones. El segundo, que se ocupa de la cosmología, trata de la creación del mundo, concebido como una consecuencia de la defección de los ángeles, del hombre, definido como un espíritu caído en un cuerpo, del pecado de Adán y de la redención. El tercer libro, que se ocupa de la antropología, tiene por objeto la unión del alma con el cuerpo y la libertad. Y el cuarto libro, que se ocupa de la teleología, recapitula la totalidad y se interroga sobre el sentido de las Escrituras. En esta obra, Orígenes defiende, contra las concepciones panteístas de los estoicos y de los gnósticos, la idea de un Dios inmutable. Ahora bien, Orígenes no basa su teología en una doctrina del *Logos* como fuente de todo conocimiento, a la manera de Justino, aun cuando se nota en él una influencia decisiva del platonismo. Todo comienza por Dios, que es el padre absolutamente incomprensible, pero el espíritu humano, dotado de razón, tiene los medios para llegar al conocimiento de ese Dios y de los Modelos (o Paradigmas), que son sus pensamientos, un punto de doctrina que Orígenes toma en préstamo de un platonismo medio influido por el aristotelismo.

El *Contra Celso* presenta también un gran interés, que reside en que Orígenes cita en él largos extractos del *Alethes logos* (*Discurso verdadero*) de Celso, obra hoy desaparecida y cuya importancia provenía, sin duda, del hecho de que constituyó el primer verdadero ataque coherente contra el cristianismo. Celso, que publicó ese libro hacia el 179-180 y que conocía tanto las sectas gnósticas como la Iglesia "oficial", adopta allí un punto de vista de un platónico, aun cuando pone cierto número de objeciones en boca de judíos de Egipto, que no obstante conocían bien la doctrina del *Logos*. En el *Contra Celso*, se deja ver, con una claridad en ninguna otra parte igualada, la oposición entre el cristianismo, en todas sus formas, por una parte, y el paganismo, representado en particular por la filosofía, por la otra.

Orígenes fue el primero en construir, según un encadenamiento riguroso, un sistema total de los dogmas cristianos y en poner a la filosofía, tal como se presentó en la historia, al servicio de la teología. Varios autores seguirían sus pasos: Eusebio de Cesarea, Basilio el Grande, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa y Nemesio.

Nacido en Palestina, hacia el 260, Eusebio llegó a ser, en Cesarea, el auxiliar de un discípulo de Orígenes, Pánfilo, que encontró la muerte en el

martirio, durante la persecución de Diocleciano, en el 310. Muy allegado al Emperador, Eusebio, que por entonces era obispo de Cesarea, pronunció un discurso en honor de Constantino, para festejar sus treinta años de reinado. Después de la muerte del Emperador, escribió un panegírico. Las persecuciones del tiempo de Diocleciano y la transformación del Imperio Romano en un estado cristiano, en el reinado de Constantino, constituyeron grandes fuentes de inspiración para Eusebio de Cesarea.

En el plano de la investigación y la erudición, Eusebio supera a todos los Padres de la Iglesia, con excepción de Orígenes. Fue un trabajador infatigable, que prosiguió su tarea hasta una edad avanzada. Sus tratados son verdaderos tesoros, que albergan un número considerable de extractos de obras paganas y cristianas, muchas de ellas hoy desaparecidas.

Sus tres obras más conocidas son la *Historia eclesiástica*, la *Demostración evangélica* y la *Preparación evangélica*. La *Historia eclesiástica*, que abarca diez libros, cubre un período que va del comienzo de la Iglesia hasta la derrota de Licinio, en el 324, y el reinado de Constantino. Mientras que la *Demostración evangélica*, que abarca veinte libros, de los que sólo subsisten los diez primeros y una parte del décimo quinto, responde a las acusaciones formuladas por los judíos, que acusaban a los cristianos de haber aceptado al judaísmo, pero sin siquiera someterse a las obligaciones de la Ley, para que recayeran sobre ellos las bendiciones prometidas al pueblo elegido, la *Preparación evangélica*, que abarca quince libros, defiende a la religión cristiana contra los paganos. Los tres primeros libros recuerdan los mitos obscenos de los paganos y rechazan la interpretación alegórica practicada por los neoplatónicos para rehabilitarlos. Los libros IV y V tratan de los oráculos. El libro VI polemiza contra los que creen en el Destino. Y los siete libros siguientes muestran cómo los cristianos tuvieron razón en abandonar la religión y la filosofía griegas y en aceptar las Escrituras de los hebreos. Vuelve a encontrarse ahora el famoso tema del plagio, según el cual los filósofos griegos tomaron en préstamo sus mejores ideas de Moisés y de los Profetas que vivieron antes que ellos. Para terminar, los libros XIV y XV revelan las contradicciones entre los griegos y los errores esenciales de sus doctrinas.

Eusebio, que también escribió un *Contra Porfirio*, hoy perdido, que era una refutación, en 25 libros, del *Contra los cristianos* (en 15 libros), emite un juicio severo sobre la filosofía griega. Declara que sólo descubrió en ella un fárrago de vanas sutilezas y discusiones sobre palabras, sin nada de sólido (*Preparación evangélica* XIV, 9). Las contradicciones de todas las Escuelas respecto de las cuestiones más importantes atestiguan la nulidad

de esta filosofía (*Preparación evangélica* XIV, 2). Pero este intento de demostrar la superioridad de la revelación cristiana sobre la filosofía pagana deja en pie el hecho de que el autor conocía bien el pensamiento griego. Tres libros de la *Preparación evangélica*, el XI, el XII y el XIII, están dedicados a Platón y el platonismo; de ellos proviene la mayor parte de los fragmentos que subsisten de autores del platonismo medio, como Ático, Numenio y Orígenes el pagano. El libro XIV constituye una fuente esencial para el conocimiento de los estoicos y los cirenaicos. Por otra parte, Eusebio parece haber conocido una edición de los tratados de Plotino anterior a las de las *Enéadas*, realizada por Porfirio en el 301. Para él, Platón nos condujo "hasta la antecámara de la verdad" (*Preparación evangélica* XIII, 14, que adapta el *Filebo*, 64 *c*), que encubre al cristianismo, que afirma los logros y no la destrucción de la filosofía anterior (*Preparación evangélica* I, 4). Al atacarlo, Eusebio no se propone la ruina del legado griego, sino probar su necesidad y su racionalidad profundas (*Preparación evangélica* XV, 2).

Basilio nació en Cesarea de Capadocia, en el 330, de padres cristianos, y realizó sus estudios en Constantinopla y en Atenas, con los retóricos Himerio y Proheresio, antes de encontrarse con Libanio (cf. la sección Bizancio, p. [754]). Compone *Reglas* para las comunidades monásticas que fundó en Asia Menor. En el 370, llegó a ser obispo de Cesarea; murió en el 378. En sus *Reglas*, se advierten indicios de la influencia de Musonio Rufo (el estoico) y de Porfirio (el neoplatónico), pero esos indicios son ínfimos. La teología trinitaria de Basilio recoge algunos elementos provenientes de la obra de Plotino, de la que, no obstante, sólo parece haber conocido fragmentos. En particular, Basilio retoma el término "hipóstasis" que le permite, al asimilar a las tres personas, el Padre, el Espíritu Santo y el Hijo, respectivamente a lo Uno, el Intelecto y el Ser, mostrar cómo, de hecho, constituyen una sola "substancia".

Gregorio de Nacianzo nació en el 329, en Nacianzo, donde su padre era obispo. Compartió con su amigo Basilio de Cesarea los mismos profesores, en Atenas, y la misma preferencia por el ascetismo. Como consecuencia de los altercados teológicos y políticos, abandona Constantinopla y se consagra a su obra, sobre todo poética y retórica, en la que penetra un conocimiento real y amplio de la tradición pagana. Sin embargo, Gregorio de Nacianzo se mantiene cristiano ortodoxo y se pueden deducir con facilidad las diferencias entre su teología trinitaria y la metafísica de Plotino (*En.* V, 1 y V, 2). Murió en el 389.

Gregorio de Nisa, nacido hacia el 330, era el hermano menor de Basilio de Cesarea, que lo hizo obispo de Nisa en el 371. Ningún Padre del siglo IV

hizo un uso tan importante de la filosofía como Gregorio de Nisa en su tarea de relacionar los misterios de la fe con el conocimiento humano. Compara a la filosofía con la Esposa del *Cantar de los Cantares* (en *Cant. Cant. hom.*, 6), pues nos enseña qué actitud tomar respecto de lo Divino. En el *Del alma y la resurrección*, también toma mucho de Platón y, en particular, del *Fedón*; no obstante, rechaza la idea de la preexistencia del alma y la de su inmortalidad natural. Gregorio de Nisa realizó una síntesis original e íntima entre el pensamiento cristiano y el misticismo de Plotino, pero esta síntesis termina en una metamorfosis completa del pensamiento platónico. De todos modos, lo platónico en él era doctrina común para todas las Escuelas de filosofía de la época. Por ejemplo, su doctrina ética tiene un acentuado matiz estoico.

Obispo de Emesa, en Siria, Nemesio, que quizá deba identificarse con el gobernador de Capadocia a quien, hacia el 385, Gregorio de Nacianzo dirigió cuatro cartas y un poema, da muestras en su obra sobre la *Naturaleza del hombre*, escrito en la última década del siglo IV, de buenos conocimientos tanto médicos (tomados de Galeno) como filosóficos (procedentes, en esencia, de Porfirio). En un plano teológico, desarrolla un punto de vista particularmente original: la vida espiritual del hombre está condicionada por las limitaciones naturales de su cuerpo.

Un falsario que se hacía pasar por el converso ateniense de san Pablo, el pseudo-Dionisio el Areopagita, aun cuando no hace ninguna profesión de fe en relación con la filosofía pagana, desarrolla una doctrina, en los años 495-525, ya sea que se trate de teología positiva (*catafática*) o bien de teología negativa (*apofática*), que no es otra cosa que la doctrina cristiana repensada con ayuda de conceptos tomados, sobre todo, de Proclo.

El pseudo-Dionisio dejó el equivalente de una teurgia en las dos *Jerarquías*, la *celestial* y la *eclesiástica*, que describen el conjunto de las mediaciones que aseguran, en el seno de la procesión, la conversión múltiple y ordenada que, en forma gradual, devuelve todas las cosas a Dios y asegura la divinización de lo creado. El pseudo-Dionisio no se propone explicar el mundo, como habían procurado hacerlo los antiguos filósofos, Platón, Aristóteles, los estoicos, el autor del tratado pseudo-aristotélico *Del mundo*, Filón, Plotino, Jámblico e, incluso, Basilio de Cesarea. Prefiere considerar al universo sensible como un campo de símbolos, que puede y debe introducir a las inteligencias humanas en el mundo inteligible: la vida de la Iglesia, las esencias angélicas y la divinidad. La cosmología que todavía conservaban los últimos neoplatónicos (en particular, Proclo y Jámblico) ve reducirse su terreno en aras de la contemplación y de la teología. Pero este universo no

está por completo libre de la cosmología y, en definitiva, se define por referencia a las ideas cosmológicas.

De conformidad con la revelación judeo-cristiana, Dionisio afirma que el Creador es único y todopoderoso. No existen otras causas fuera de Dios: quedan excluidos el demiurgo y las deidades secundarias que regían el mundo material o el mundo inteligible, cosa que constituye un apartamiento considerable respecto del neoplatonismo. Pero esta función fabricadora no agota la idea de creación. La creación implica, en efecto, una significación nueva, que abarca la acción adivinatoria, la organización del combate cristiano, la institución de ritos sacramentales, la purificación de las inteligencias. En otras palabras, la función fabricadora reúne en Dios los atributos del Creador y los del Salvador. Cosmología y soteriología se vuelven ahora indisociables. Por otra parte, la oposición inicial que rige el mundo de la gnosis, de Marción y de Mani se atenúa hasta desaparecer. La correlación de los dos mundos, el espiritual y el sensible, aparece sobre todo en el hecho de que el mundo sensible debe manifestar los misterios divinos.

Como lo enseña el pseudo-Dionisio en los *Nombres divinos*, los nombres de Dios, los que utiliza la Escritura, corresponden a manifestaciones que hacen salir de Dios de su unidad inefable, en tanto se manifiesta en el universo inteligible y sensible. Cualesquiera sean los nombres que se mantengan, la ley de la exégesis sigue siendo la negatividad, pues ningún nombre conviene estrictamente a Dios ni lo define. Esta negatividad radical aspira, de hecho, a la excelencia innombrable de Dios. En este contexto, la experiencia mística, tal como lo explica el pseudo-Dionisio en un breve tratado, *Sobre* la experiencia mística, sólo puede ser negativa. La inteligencia debe abandonar todo, incluso a sí misma, para unirse con el Dios trascendente.

La apologética latina se desarrolla también en la dirección de la conciliación, aun cuando sus representantes son menos numerosos y, con frecuencia, menos seguros en su confianza que los protagonistas griegos.

Minucio Félix, un abogado romano que habría estado en actividad entre el 200 y el 240, es el autor del *Octavio*, diálogo, escrito en un latín elegante e irónico, entre un pagano, Cecilio Natale, que utiliza los argumentos de Frontón contra el cristianismo, y un cristiano, que emplea argumentos provenientes de Cicerón y de Séneca. La obra, que parece inspirada en la *Súplica por los cristianos* de Atenágoras (cf. *supra*, p. [726-727]), procura mostrar que la unidad de Dios ya está presente en los más grandes filósofos: Platón, Aristóteles, Epicuro y los estoicos. Los estoicos enseñan sobre la Providencia y Platón, en el *Timeo*, habla casi como un cristiano. Se puede afirmar que todos los cristianos son filósofos y que todos los filósofos son ya

cristianos. Despojado de todos sus dogmas, el cristianismo sólo es, en efecto, la religión de la humanidad. Por consiguiente, el cristianismo realiza el ideal de la filosofía pagana y, a la inversa, la filosofía se revela como un tesoro de sabiduría.

En su *Del estado del alma*, escrito en el siglo V, Claudiano Mamerto, que fue sacerdote de la Iglesia de Viena (Delfinado), refuta las concepciones de Hilario de Poitiers (muerto en el 367) y Juan Casiano (que habría vivido entre el 360 y el 435), así como las de Fausto, sobre la materialidad del alma. Para defender la tesis de la inmaterialidad del alma, utiliza el conjunto de la filosofía griega, romana e incluso bárbara, Zoroastro, los bramanes, Anacarsis, etcétera Incluso estima que, antes de la revelación divina, los filósofos y en especial Platón percibieron la verdad. El alma no puede estar sometida a la categoría de la cantidad, pues sus principales facultades, memoria, razón y voluntad, quedan fuera de toda cuantificación. El alma es, por otra parte, la vida del cuerpo y su presencia en el cuerpo es del mismo orden que la presencia de Dios en el mundo.

Minucio Félix y Claudiano Mamerto ejercieron muy poca influencia. Será todo lo contrario en el caso de Agustín (354-430). Sólo se mantendrán aquí algunos elementos relativos a las relaciones entre el cristianismo y la filosofía pagana.

Nacido en Tagaste, en África del Norte, en el 354, Agustín, en el curso de sus estudios de retórica, se inclina hacia la filosofía después de leer, a los 19 años, el *Hortensio* de Cicerón. En la juventud, abraza la religión maniquea. Después de terminar su estudios en Cartago, enseña retórica, primero en esa ciudad y luego en Milán, después de una breve estadía en Roma. En el 386, la predicación de Ambrosio, obispo de Milán, ejerce sobre él una profunda influencia: en ese entonces, lee obras neoplatónicas (¿de Plotino y de Porfirio?), traducidas al latín por Mario Victorino. En el 386-387, abandona la religión maniquea y, después de un retiro en Casiciaco, cerca de Milán, recibe el bautismo en la Pascua del 387. De regreso en África, funda una comunidad monástica en cuyo seno espera vivir. Se ordena sacerdote y, en el 395, pasa a ser obispo de Hipona, mientras continúa viviendo en el seno de una comunidad monástica. Una vida pastoral y administrativa particularmente activa y una actividad intensa, consistente en oponerse a los maniqueos, a los paganos, a los donatistas (una iglesia puritana de mártires, que se desarrolló en África en el siglo IV y comienzos del V) y a los pelagianos, sectarios de Pelagio (un monje de Gran Bretaña, que huyó de Roma como consecuencia de la invasión de Alarico y se había refugiado en África,

donde atacó a Agustín en relación con el problema del libre albedrío) lo ocuparon hasta su muerte, en el 430.

La obra de Agustín comprende diálogos filosóficos, compuestos poco antes o poco después de su bautismo, las *Confesiones* (397-401), el *Sobre la Trinidad* (c. 400-414), *La ciudad de Dios* (413-427), así como varias obras de controversia, de sermones y de enseñanza.

En un primer tiempo, Agustín parece estar de acuerdo con Tertuliano y con Lactancio para rechazar todo uso de la tradición filosófica. ¿Para qué, se pregunta, "esta ciencia en el más alto grado ignorante (*imperitissima*), que nos hace alegrarnos de saber lo que hayan podido pensar Anaxímenes, Anaxágoras, Pitágoras, Demócrito y otros autores del mismo género, que nos dan la ilusión de ser doctos y eruditos, mientras que todo esto está lejos de la verdadera ciencia, de la verdadera erudición?" (*Epístola a Dióscoro*, *Patrología latina* II, 442). La verdad debe ser afirmada por sí misma y no en virtud de un falso respeto por la autoridad: "La verdad nos debe ser cara, no porque no haya escapado a Pitágoras, sino porque es lo verdadero, aun cuando ninguna autoridad la haya conocido. Ahora bien, si el conocimiento de tal autor que, quizás, percibió la verdad no debe hincharnos de vanidad, porque nos permita tener aspecto de sabios, y si la sólida realidad de lo verdadero mismo, gracias a la cual podemos ser auténticamente sabios, tampoco debe hacerlo, mucho menos todavía las fórmulas y las opiniones de hombres que sólo profesaron lo falso pueden ser auxiliares de nuestra doctrina y develar lo que está oculto" (*Epístola a Dióscoro*, *Patrología latina* II, 445). Con esto, Agustín repudia los esfuerzos de quienes procuraron garantizar las tesis que consideraban verdaderas mostrando que estaban de acuerdo con la tradición filosófica. Pero no se aparta, pura y simplemente, de todo intento de utilizar a esta tradición como propedéutica de la verdadera filosofía, el cristianismo, y como instrumento para su intelección.

El racionalismo que caracteriza al pensamiento de Agustín y que lo convierte en filósofo cristiano hace imposible tal rechazo: la luz racional que proviene de Dios animó, indiscutiblemente, los esfuerzos de la filosofía. Las ciencias que la razón hace posibles conducen a la ciencia misma de Dios. Esta posición conduce a Agustín a un eclecticismo que sabe elegir entre los sistemas (*La ciudad de Dios* VIII, 10). Declaraciones de esta índole recuerdan al eclecticismo de Clemente de Alejandría. Pero Agustín va mucho más lejos.

Introduce una noción nueva, que modifica la visión de la historia, vale decir, la noción de progreso providencial. Al considerar toda la historia de la civilización como una guerra entre los dos reinos, la *civitas terrena* y la

civitas coelestis, Agustín describe una evolución que culmina progresivamente en el reino de la Gracia. De ahí su juicio sobre la filosofía antigua. A partir de los "presocráticos", Tales, Anaximandro, Anaxímenes, los griegos no han dejado de aproximarse a la verdad, cosa que es cierta, sobre todo, respecto de los platónicos y, en particular, de Porfirio (*La ciudad de Dios* VIII, 5). Sólo el orgullo les ha impedido convertirse en discípulos de Cristo (*La ciudad de Dios* VIII, 5).

Al final del *Contra los académicos* (III, 17. 27-19. 42), Agustín recuerda que se consideŕa que Platón elaboró la filosofía como disciplina perfecta, pues agregó la dialéctica a la moral socrática y a la ciencia pitagórica de las cosas divinas y naturales. Agustín redujo el platonismo a la teoría de los dos mundos, el inteligible y el sensible, y detalla las vicisitudes de la historia de la Academia, que se instaló a medio camino entre una doctrina esotérica y táctica escéptica, hasta llegar a Plotino, en quien Platón tuvo una nueva vida. Para Agustín, el platonismo y el cristianismo están de acuerdo respecto del mundo inteligible, en otras palabras, respecto de Dios y del Verbo (cf. *Confesiones* VII, 8, 13), contra el materialismo de la filosofía de ese mundo. La separación entre el cristianismo y el platonismo se efectúa, en cambio, cuando se trata del descenso del Intelecto, por intermedio de la encarnación del Cristo, inconcebible para un neoplatónico de estricta observancia. La concepción misma de la historia queda transformada por la introducción de una visión de conjunto del devenir histórico, bajo la forma de un progreso dividido en períodos.

La idea de una historia universal orientada hacia el triunfo de una verdad religiosa se encarna en la idea del desarrollo progresivo de la humanidad, concebido como el crecimiento regular de un solo e incluso gran individuo: "Al igual que la educación de un solo hombre, la educación legítima del género humano, representado por el pueblo de Dios, ha pasado por ciertos períodos o edades sucesivas, para elevarse del tiempo a la eternidad, de lo visible a lo invisible" (*La ciudad de Dios* X, 14). Más adelante, en la misma obra, la noción de progreso se aplica a todos los dominios de la civilización humana, agricultura, industria, navegación, artes. Las ciencias y la filosofía no quedan exceptuadas: "¿De qué infinidad de conocimientos naturales no está llena la inteligencia humana? Y para defender incluso errores y falsedades, ¿quién podría apreciar todo lo que ha surgido de poderosas inteligencias entre los filósofos y los heréticos? Puesto que sólo hablo aquí de la naturaleza del entendimiento humano que sirve de ornamento a esta vida mortal, dejo de lado la fe y los senderos de la verdad que conducen a la inmortal" (*La ciudad de Dios* XXII, 24). Sin duda, esta idea llevó a Agustín, en *La ciudad de Dios* (VIII, 11), a poner en duda la opinión que sostuvo en

otros pasajes sobre las ideas tomadas por los griegos, en especial por Platón, de las filosofías bárbaras más antiguas, en particular de la enseñanza mosaica. Le parece que razones de cronología excluyen una influencia directa. En cuando a una influencia indirecta, le parece inútil, puesto que la luz natural de la razón podría bastar para revelar a Platón todo cuanto hay de verdad en su teología.

Inmediatamente después de la toma de Roma por Alarico, en el 410, Agustín inició la elaboración de *La ciudad de Dios*. En el 429, los vándalos desembarcaron en África y pusieron sitio a la ciudad de Hipona, donde Agustín era obispo. El mundo que Agustín vio derrumbarse era el mundo antiguo. Sobre las ruinas de lo viejo, habría de surgir un mundo nuevo que sería muy diferente. Sin embargo, de manera paradójica, la ortodoxia religiosa bizantina que se impuso después de la derrota de los godos, en el 533, dio cuenta de toda actividad filosófica en el mundo latino. Este eclipse de la filosofía duró hasta que se inicia el Renacimiento carolingio, en el siglo IX.

Bibliografía de autores cristianos

1. Heterodoxia

Le Boulluec A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe.-IIIe. Siècles*, París, Études augustiniennes, 1985, 2 vol.

Mansfeld J., *Heresiography in Context. Hyppolytus* Elenchos *as a Source for Greek Philosophy*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 56, 1992.

1.1. Gnosticismo

Pétrement S., *Le dieu séparé. Les origines du Gnosticisme*, París, Cerf, 1984.

Tardieu M. y Dubois J.-D., *Introduction à la littérature gnostique* I, *Collections retrouvés avant 1945*, Initiations au Christianisme ancien, París, 1986.

Tardieu M., Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin.* Analyse du Chapitre 16, Porphyre, *La Vie de Plotin* II, París, Vrin, 1992, 503-563.

The Fac-simile Edition of the Nag Hammadi Codices, Leiden, Brill, 1972-1984, 12 vol.

The Nag Hammadi Library in English, traduncción e introducción por miembros del "Coptic Library Project", del Institute for Antiquity and Christianity, Claremont [Cal.], editado bajo la dirección de J. M. Robinson, 3ª. ed. rev., San Francisco, 1988.

Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: *tratados filosóficos y cosmológicos*, traducción y notas por A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán *et al.*, Sagasta, Trotta, 1997. [Nueva traducción al español].

Existen traducciones en el marco de las siguientes colecciones:

Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Québec, Presses de l'Université Laval, 1977.

Sources gnostiques et manichéennes, París, Cerf, 1984.

Nag Hammadi Studies, Leiden, Brill, 1971.

Y en las revistas:

Theologische Literaturzeitung.

Orientalische Literaturzeitung.

En la revista *Novum Testamentum*, se publica una bibliografía anual sobre el Gnosticismo.

1.2. Maniqueísmo

En H.-Ch. Puech, Le manichéisme, *Histoire des Religions*, II, París, Pléiade, 1972, 637-641, se encuentra la lista de las principales fuentes publicadas. Para el dominio turco-iraní, consúltese W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmologische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlín, 1975. M. Boyce, *A reader in Manichaean middle Persian and Parthian*, Teheran-Liège, 1975, con un complemento lexicográfico aparecido en 1977. Para la literatura secundaria árabe, véase el libro de G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Le Caire-Beyrouth, 1974. Un boletín que da cuenta de los trabajos relativos al maniqueísmo aparecidos a partir de 1977 se publicó anualmente, por M. Tardieu, en *Abstracta Iranica*, desde el I, 1978, hasta el X, 1986. Estas noticias bibliográficas se reunieron en *Études manichéennes: bibliographie critique 1977-1986*. Extractos revisados y completados de *Abstracta Iranica*, vol. I a X, con introducción e índice por M. Tardieu, Téhéran / París, Institut français de recherche en Irán, 1988.

Tardieu M., *Le manichéisme*, París, PUF, "Que sais-je?", nº 1940, 1981.

1.3. Corpus hermético

Hermès Trismégiste, texto establecido y traducido por A. D. Nock y A. J. Festugière, París, Les Belles Lettres, 1945-1954, 4 vol.

Festugière A. J., *La Révelation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., reimpresión París, Les Belles Lettres, 1983, en 3 vol.

Fowden G., *The Egyptian Hermes*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986.

Mahé J.-P., *Hermès en Haute Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latin*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978-1982, 2 vol.

2. Sincretismo judío

2.1. Aristóbulo

Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas, en *Unterweisung in lehrhafter Form*, compilado por A. H. J. Gunneweg *et al.*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III, 2, Gütersloh, G. Mohn, 1975, 261-279. [Edición y traducción alemana de los fragmentos].

Walter N., *Der Thorasausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der Jüdisch-hellenistischen Literatur*, Texte und Untersuchungen 86, Berlín, Akademie Verlag, 1964.

2.2. Filón

Oeuvres complètes, texto griego y traducción francesa, bajo la dirección de R. Arnaldez, C. Mondésert y J. Pouilloux, París, Cerf, 1961-1979, 35 vol.

Philo of Alexandria. An annotated bibliography, por R. Radice y D. T. Runia, Leiden, Brill, 1988.

Bréhier É., *Les idées philosophiques et religieuses dePhilon d'Alexandrie* [1925], París, Vrin, 1950.

Nikiprowetzki V., *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, París, Cerf, 1977.

Nikiprowetzki V., *Études philoniennes*, París, Cerf, 1997. [Compilación de artículos ya publicados].

Runia D. T., *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 44, 1986.

Runia D. T., *Philo and the Church Fathers. A collection of papers*, Leiden, Brill, 1995.

3. Ortodoxia

Generalidades

Instrumentos de trabajo

Geerard M., *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout, Brepols, 5 vol.: I (1983), II (1974), III (1979), IV (1980) y V (1987). [Instrumento de trabajo esencial].

Dekkers E. y Gaar A., *Clavis Patrum Latinorum* [1961], 3ª. ed., Turnhoult, Brepols, 1995. [Instrumento de trabajo esencial].

Wolfson H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, t. I: Cambridge [Mas.], Harvard Univ. Press, 1956.

Quasten J., *Initiation aux Pères de l'Église* [1950-1962], París, Cerf, t. 1 y 2: *Initiation aux Pères de l'Église*, traducción del inglés por J. Laporte, 1955, 1957; t. 3: *L'âge d'or de la littérature patristique grecque, du Concile de Nicée (325) au Concile de Chalcédoine*, traducido del inglés por J. Laporte, 1963; t. 4: *Du Concile de Nicée (325) au Concile de Chalcédoine (451). Les Pères latins*, bajo la dirección de A. di Berardino, traducido del italiano por J.-P. Bagot, revisado por A. G. Hamman, con una presentación de J. Quasten, 1986. [La presentación general más completa].

Gueroult M., La patristique et la tradition philosophique, en *Histoire de l'histoire de la philosophie*, t. I, París, Aubier, 1984, cap. 3. [Excelente presentación que constituye el punto de partida de este capítulo].

Les règles de l'interpretation, ed. por M. Tardieu, París, Cerf, 1987.

Dubois J.-D., L'exégèse des Gnostiques et l'histoire du canon des *Écritures*, 89-97.

Hadot I., Les Introductions aux commentaires exégetiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens, 123-146.

Hadot P., Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecqe, 13-34.

Obras generales

Spanneut Michel, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, París, Seuil, 1957; 2ª. ed. 1969.

Ivanka E. von, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église* [1964], traducido por E. Kessker *et al.*, París, PUF, 1990.

Brown Peter, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le Christianisme primitif* [1989], traducción francesa, París, Gallimard, 1995.

Dihle Albrecht, Ethik, en *Reallexikon für Antike und Christentum* VI, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1966.

Dihle Albrecht, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / Londres, Univ. of California Press, Sather Lectures 48, 1983.

Osborn Eric, *Ethical patterns in early christian thought*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1976.

Textos

Grandes colecciones

La mayor parte de los textos de los Padres griegos y latinos se encuentran en la *Patrología griega* [con una traducción latina; abreviado *PG*], París, 1844-1864, 221 vol., o bien en la *Patrología latina* [abreviado *PL*], París, 1857-1866, 161 vol. Más adelante, un gran número de ellos fueron objeto de una edición verdaderamente científica y/o de una traducción. Su cantidad impide dar una lista. Sólo se mencionarán aquí las obras citadas en esta Noticia y que se encuentren en la colección *Sources chrétiennes* [abreviado *SC*], París, Le Cerf, 1941, que abarca ya más de 400 volúmenes y no deja de incrementarse. Señalemos algunas otras colecciones:

Die griechischen christlichen Schriftsteller [der] ersten drei Jahrhundert [abreviado *GCS*], Leipzig, Hinrichs, luego Berlín, Akademie Verlag, 1897-1992, 66 vol.; Neue Folge, Berlín, Akademie Verlag, 1995. [Edición del texto, sin traducción].

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch- christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderts [abreviado *TU*], Leipzig, Hinrichs, luego Berlín, Akademie Verlag, 1883. [En lo esencial, estudios y comentarios].

Patristische Texte und Studien [abreviado *PTS*], Berlín, De Gruyter, 1964, 45 vol. [Edición del texto, sin traducción].

Oxford Early Christian Texts [abreviado *OECT*], Oxford, Clarendon Press, 1970. [Texto con traducción inglesa].

Fontes Christiani [abreviado *FC*], Freiburg / Basel / Wien, Herder, 1991. [Texto griego o latino y traducción alemana].

Bibliografía

Bibliographia patristica = Internazionale Patristische Bibliographie, I: Erscheinungen des Jahres 1956, Berlín, De Gruyter, 1959, etc. [Bibliografía útil, pero que aparece con retraso].

Voces. Bibliographie alle Wörten und Begriffen aus der Patristik (1918-1978), de H. J. Sieben, Berlín / New York, De Gruyter, 1980.

Autores [Clasificación por orden alfabético]

Arnobio

PL V.

Arnobe l'Ancien, *Contre les Gentils*, texto establecido, traducido y comentado por H. Le Bonniec, libro I, París, Les Belles Lettres, 1982.

Simmons M. B., *Arnobius of Sicca. Religious conflict and competition in the age of Diocletian*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Atenágoras

PG VI, *TU*, 4, 2.

Athenagoras, *Legatio pro christianis*, ed. por M. Marcovich, *PTS*, 31, New York / Berlín, De Gruyter, 1990.

Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, introducción, texto y traducción por B. Pouderon, *SC*, nº 379, París, Cerf, 1992.

Pouderon B., *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, París, Beauchesne, 1989.

Basilio de Cesarea

PG, 35-38; *SC*, nº 17 *bis*, 26 *bis*, 160, 299, 305, 357.

Basile, *Homélies sur l'Hexaéméron*, texto y traducción por S. Giet, *SC*, nº 26 *bis*, París, Cerf, 1950.

Pouchet R., *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*, Institutum Patristicum Augustianum, Roma, 1992.

Clemente de Alejandría

PG VIII; *GCS*, 12, 15, 17, 36, 39, 52, 63.

Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, por Cl. Mondésert, con la colaboración de A. Plassart, *SC*, nº 2 *bis*, París, Cerf, 1949.

Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, París, Cerf: libro I, por H.-I. Marrou y M. Harl, *SC*, nº 70, 1960; libro II, por Cl. Mondésert y notas de H.-I. Marrou, *SC*, nº 108, 1965; libro III, por Cl. Mondésert, Ch. Matray y H.-I. Marrou, *SC*, nº 158, 1970.

Clément d'Alexandrie, *Stromates*, París, Cerf: I, *SC*, nº 30, por Claude Mondésert, 1951; II, *SC*, nº 38, por P. H. Camelot y Claude Mondésert, 1954; V, *SC*, nº 2778 y 179, por Pierre Voulet y Alain Le Boulluec, 1981.

Lilla S. R., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1971. [Trabajo de una calidad excepcional].

Méhat A., *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie*, París, Seuil, 1966.

Osborn E. F., *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1957.

Dionisio el Areopagita, pseudo-

PG III.

Oeuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite, traducción, prefacio y notas de M. de Gandillac, París, Aubier, 1943.

Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, introducción por R. Roques, estudio y texto crítico por G. Heil, traducción por M. de Gandillac, *SC*, nº 58, París, Cerf, 1958.

Corpus Dionysiacum: I, *Divinis nominibus*, ed. por B. R. Suchla, *PTS*, 33, 1990; II, *De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De mystica Theologia, Epistulae*, ed. por G. Heil y A. W. Ritter, *PTS*, 36, 1991.

Roques R., *L'univers dionysien* [1954], 2ª. ed., París, Aubier, 1983.

Vanneste J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure de la doctrine mystique du pseudo-Denys*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.

Eusebio de Cesarea

PG XIX-XXIV; *GCS*, 7, 9, 10, 11, 14, 20, 23, 24, 34, 43, 47, 49, 56, 57, 58.

Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, París, Cerf: libro I, por Jean Sirinelli y É. des Places, *SC*, nº 206, 1974; libros II-III, por É. des Places, *SC*, nº 228, 1976; libros IV-V, 17, por O. Zink y É. des Places, *SC*, nº 262, 1979; libro V, 18-VI, por É. des Places, *SC*, nº 215, 1975; libros VIII-X, por G. Schroeder y É. des Places, *SC*, nº 369, 1991; libro XI, por G. Favrelle y É. des Places, *SC*, nº 292, 1982; libros XII-XIII, por É. des Places, *SC*, nº 307, 1983; libros XIV-XV, por É. des Places, *SC*, nº 338, 1987.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, por C. Bardy y P. Périchon, París, Cerf: Introducción general e índice, *SC*, nº 73, 1960; libros I-IV, *SC*, nº 31, 1952; libros V-VII, *SC*, nº 41, 1955; libros VIII-X, *SC*, nº 55, 1950.

Barnes T. D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge [Mas.], Harvard Univ. Press, 1993.

Lyman J. R., *Christology and Cosmology. Models of divine activity in Origen, Eusebius and Athanasius*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Places É. des, *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Écriture sainte*, París, Beauchesne, 1982.

Ricken F., Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus, *Theologie und Philosophie*, 1967, 341-358.

Gregorio de Nacianzo

PG XXV-XXXVII; *SC*, nº 208, 247, 250, 270, 284, 309, 318, 358, 384.

Ruether R. R., *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Oxford, 1969.

Bernardi J., *Saint Grégoire of Naziance. Le théologien et son temps (330-390)*, París, Cerf, 1995.

Gregorio de Nisa

PG 44-46; *SC* 1 *bis*, 6, 119, 178, 363.

Gregor von Nyssa und die Philosophie, ed. H. Dörrie, Leiden, Brill, 1976.

Daniélou J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, 2ª. ed., París, Aubier, 1953.

Daniélou J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1970.

Hermias

PG VI.

Hermias, *Satire des philosophes païens*, introducción, texto crítico, notas, apéndices e índice por R. P. C. Hanson *ey al.*, traducción por D. Joussot, *SC*, nº 388, París, Cerf, 1993.

Hipólito

PG XVI; *GCS*, 1, 26, 46.

Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. por M. Marcovich, *PTS* 25, Berlín / New York, De Gruyter, 1986.

Hippolyte, *Philosophumena* o *Réfutation de toutes les hérésies*, traducción francesa por A. Siouville, París, Rieder, 1928.

Osborne C., *Rethinking early Greek Philosophy: Hyppolytus of Rome and the Presocratics*, Londres, Duckworth, 1987.

Vallée G., *A study in anti-Gnostic polemics: Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius*, Waterloo [Can.], Wilfried Laurier Univ. Press, 1981.

Ireneo de Lyón

PG VII.

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, París, Cerf: I, *SC*, nº 263 y 264, por A. Rousseau, 1979; II, *SC*, nº 293 y 294, por A. Rousseau, 1982; III, *SC*, nº 210 y 211, por A. Rousseau, L. Doutreleau y Ch. Mercier, 1965; IV, *SC*, nº 100, por A. Rousseau y L. Doutreleau, 1965; V, nº 152 y 153, por A. Rousseau y L. Doutreleau, 1969.

Andia Y. de, *Homo vivens*, París, Études augustiniennes, 1986.

Orbe A., *Espiritualidad de san Ireneo*, Roma, Ed. Pontificia Univ. Gregoriana, 1989.

Justino

PG VI.

Justin, *Dialogue avec Tryphon*, por Georges Archambault, París, Picard, 1904.

Justin, *Apologies pour les Chrétiens*, por André Wartelle, París, Études augustiniennes, 1987.

Iusti ni Martyris, *Apologia e pro Christianis*, ed. M. Marcovich, *PTS* 38, Berlín, De Gruyter, 1994.

Munier Ch., *L'Apologie de Justin philosophe et martyr*, Friburgo, Éd. Universitaires, 1994.

Pseudo-Iustinus, *Cohortatio ad Graecos, De Monarchia, Oratio ad Graecos*, ed. M. Marcovich, *PTS* 32, Berlín / New York, De Gruyter, 1990.

Lactancio

PL VI.

Lactance, *Institutions divines*, por Pierre Monat, París, Cerf: libro I, *SC*, n° 326, 1986; libro II, *SC*, n° 337, 1987; libro IV, *SC*, n° 377, 1992; libro V, *SC*, n° 204 y 205, 1973.

Bryce J., *The library of Lactantius*, Nueva York, Garland, 1990.

Perrin M., *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance (250-325)*, París, Beauchesne, 1981.

Wlosok A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, Universitätsverlag, 1960.

Mamerto, Claudiano

PL LIII.

Mamertini Claudiani, *Opera*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum II, edición crítica por A. Engelbrecht, 1885, 18-206.

Minucio Félix

PL III.

Minucius Felix Marcus, *Octavius*, ed. B. Kitzler, Leipzig, Teubner, 1982. [Nueva edición].

Minutius Felix Marcus, *Octavius*, ed. J. Beaujeu [1964], 2ª. ed., París, Les Belles Lettres, 1974.

Nemesio

Nemesius, *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig, Teubner, 1987.

Nemésius, *De la nature de l'homme*, traducción francesa de J.-B. Thibault, París, Hachette, 1844.

Domansky B., *Die Psychologie des Nemesius*, Münster, Aschendorff, 1900.

Jaeger W., *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios*, Berlín, Weidmann, 1914.

Kallis A., *Der Mensch in Kosmos. Das Weltbild Nemesios von Emesa*, Münster, Aschendorff, 1978.

Orígenes

PG XI-XVII; *GCS*, 2, 3, 6, 22, 29, 30, 33, 35, 38, 40, 41, 62; *SC* [un número considerable de títulos, de los que solamente se mencionarán aquí algunos].

La chair du Christ, por J.-P. Mahé, París, Cerf, *SC*, nº 216 y 217, 1975.

Contre Celse, París, Cerf: libros I-II, por M. Borret, *SC*, nº 132, 1967; libros III-IV, por M. Borret, *SC*, nº 136, 1968; libros V-VI, por M. Borret, *SC*, nº 147, 1969; libros VII-VIII, por M. Borret, *SC*, nº 150, 1969; introducción general, tablas e índice, por M. Borret, *SC*, nº 227, 1976.

Philocalie, París, Cerf: 1-20, por M. Harl, *SC*, nº 302, 1983; 21-27, por Junod, *SC*, nº 226, 1976.

Les spectacles, por M. Turcan, París, Cerf, *SC*, nº 332, 1986.

Traité des principes, ed. y traducción por H. Crouzel y M. Simonetti, París, Cerf: libros I-II, *SC*, nº 252 y 253, 1978; libros III-IV, *SC*, nº 268 y 269, 1980; complementos e índice, *SC*, nº 312. Traducción de la versión latina de Rufino, por M. Harl, G. Dorival y A. Le Boulluec, París, Études augustiniennes, 1976.

Crouzel H., *Bibliographie critique d'Origene*, Den Haag, Nijhoff, t. I, 1971; Supl. 1, 1982; Supl. 2, 1996.

Origeniana. Colloque international des études origéniennes:

I [Montserrat, 18-21 de setiembre de 1973], dir. por H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps, Bari, 1975.

II [Bari, 20-23 de setiembre de 1977], textos reunidos por H. Crouzel y A. Quacquarelli, Roma, Ateneo, 1985.

III [Manchester, 7-11 de setiembre de 1981], ed. por R. Hanson y H. Crouzel, Roma, Ateneo, 1985.

IV [Innsbruck, 2-6 de setiembre de 1985], comp. por L. Lies, Wien, Tyrolia-Verlag, 1987.

V [Chestnut Hill, Mas., 14-18 de agosto de 1989], ed. por R. Daly, Leuven, Univ. Press, Peeters, 1992.

Danielou H. J., *Origène*, París, La Table Ronde, 1948.

Lubac H. de, *Histoire et Esprit*, París, Cerf, 1950.

Crouzel H., *Origène et la philosophie*, París, Aubier, 1961.

Braun R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* [1962], 2ª. ed., París, Études augustiniennes, 1977.

Nautin P., *Origène. Sa vie et son oeuvre*, París, Beauchesne, 1977.

Caspary G. W., *Politics and exegesis. Origen and the two swords*, Berkeley / Los Angeles, Univ. of California Press, 1979.

Neuschafer B., *Origenes als Philologe*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18, Basel, Reinhardt, 1987, 2 vol.

Heimann P., *Erwahltes Schiksal. Praexistenz der Seele und Christlicher Glaube im Denkmodell des Origenes*, Tübingen, Katzmann Verlag, 1988.

Origenes of Alexandria. His World and his Legacy, ed. por Ch. Kannengiesser y W. L. Peters, Notre-Dame [Ind.], Notre-Dame Univ. Press, 1988.

Scott A., *Origen and the Life of the Stars: a History of an Idea*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Crouzel H., *Origène et Plotin*, París, Tequi, 1992.

Taciano

PG VI; *TU*, 4, 1.

Tatiani, *Oratio ad Graecos*, *PTS*, 43, ed. M. Marcovich, Berlín / New York, De Gruyter, 1995.

Tatien, *Discours aux Grecs*, traducido por Aimé Puech, París, Picard, 1903.

Tatianus, *Oratio ad Graecos*, texto y traducción inglesa por M. Whittaker, Oxford, Oxford Univ. Press, 1982.

Tertuliano

PL I-II; *SC* [Han aparecido numerosos títulos de Tertuliano, que significan un notable progreso en la edición; aquí se mencionan solamente algunos].

La chair du Christ, introducción, texto crítico, traducción y comentario de J.-P. Mahé, París, Cerf, 1975.

Tertulliano, *Contra Prassea*, Torino, Soc. ed. intern., 1985.

Contre Marcion, texto crítico, traducción y notas por R. Braun, París, Cerf: libro I, *SC*, nº 365, 1990; libro II, *SC*, nº 368, 1991; libro III, *SC*, nº 399, 1994.

De la prescription contre les hérétiques, por P. de Labriolle y R. F. Refoulé, París, Cerf, *SC*, nº 46, 1957.

Les Spectacles, introducción, texto crítico, traducción y comentario de M. Turcan, París, Cerf, *SC*, nº 332, 1986.

Tertullian, *De spectaculis*, texto latino con traducción inglesa al frente, por R. R. Glover; Minucius Felix, *Octavius*, texto latino con traducción inglesa al frente, por G. H. Rendall, Loeb Classical Library, nº 250, Cambridge [Mas.], Harvard Univ. Press, 1984.

Braun R., *Deus Christianorum*, París, Études augustiniennes, 1977.

Braun R., *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'oeuvre, 1955-1990*, París, Études augustiniennes, 1992.

Moingt J., *Théologie de Tertullien*, París, Aubier, 1966-1969, 4 vol.

Octava Parte

El mundo bizantino y la filosofía griega

LUC BRISSON

Desde un punto de vista estrictamente histórico, el mundo bizantino comienza el 11 de mayo del 330, día en que Constantino inaugura con solemnidad, sobre las costas del Bósforo, la nueva capital del Imperio, y termina el 29 de mayo de 1453, con la desaparición del último emperador bizantino, muerto en combate junto a las murallas de la capital, y la entrada de los turcos en la ciudad. Pero, en el marco de una historia de la filosofía, la filosofía bizantina comienza cuando Justiniano clausura la Escuela de Atenas, en el 529.

Antes de proseguir, conviene recordar algo. El estudio de lo que se califica de "filosofía bizantina" tropieza desde un principio con una dificultad material enorme. Gran número de los textos que atestiguan su importancia se mantienen todavía inéditos y, entre los publicados, muy pocos han sido objeto de una verdadera edición crítica.

1. Cómo Bizancio llegó a ser capital de la filosofía

El cierre de la Escuela neoplatónica de Atenas ordenado por Justiniano en el 529 d. C. se relaciona con la lucha contra el paganismo militante, pero este acontecimiento no significó, por parte del Imperio cristiano, una voluntad de transformar en un sentido religioso la enseñanza superior, ni, mucho menos, la educación secundaria y la primaria.

Conocemos poco de los niveles inferiores de la enseñanza, pero se puede pensar que se mantenía la tradición antigua. De todos modos, varios testimonios indican que Homero seguía siendo el principal autor estudiado. Miguel de Éfeso (en el siglo XII), el amigo de Ana Comneno, que habría de hacerse conocido por sus comentarios de Aristóteles, nos dice que los jóvenes, en la escuela, debían aprender a Homero de memoria; el promedio era 30 versos por semana, pero los más brillantes podían llegar hasta los 50 versos. Por su parte, Miguel Pselo comenzó a leer a Homero a los 8 años y, un año más tarde, había completado toda la *Ilíada*.

Disponemos de mucho mejor información sobre la enseñanza superior que respecto de la educación primaria y secundaria. De todos modos, utili-

zar el término "universidad" para designar al tipo de instituciones que impartían esa enseñanza más profunda no es acertado: los profesores de retórica, de derecho o de filosofía, a veces auspiciados y pagados por las autoridades civiles, enseñaban a título individual a discípulos atraídos por su prestigio personal.

En la época más floreciente del Imperio romano, las principales Escuelas, en las provincias griegas, se encontraban en Alejandría, en Antioquía, en Atenas, en Éfeso y en Esmirna; había otras, pero mucho menos importantes, en Pérgamo y en Bizancio. A fines del siglo V, la situación había cambiado.

Mientras que Éfeso, Pérgamo y Esmirna habían perdido toda notoriedad, Atenas seguía siendo un centro dominante. En Atenas, la enseñanza de la filosofía se mantuvo durante el siglo VI; aun cuando el edicto de Justiniano, del 529, tuvo menos efecto del que se podía suponer, ningún indicio prueba que la educación superior prosiguiera más allá de la primera mitad del siglo VI.

Alejandría (cf. la sección sobre el platonismo, p. [634-636]), Antioquía y Gaza tenían la primacía. Existía una escuela de derecho en Beirut, pero no parece que haya sobrevivido al terremoto que asoló la ciudad en el 551.

En Alejandría, la tradición se mantuvo viva por mucho más tiempo que en otros lugares, como se ha visto en el capítulo precedente, pues se advierten signos de actividad que se prolongaron hasta la conquista árabe, en el 641. El brillo intelectual de Alejandría, si bien no era ya lo que había sido, explica que esta ciudad se convirtiera en el primer foco de contacto de los árabes con la cultura filosófica y científica, desde los primeros años de la dominación de la dinastía de los Omeyas. Los grandes pensadores árabes leyeron a Aristóteles a través de los ojos de los comentaristas alejandrinos. Conocían también la obra de Filópono (cf. la sección sobre el platonismo, p. [634-635]).

La actividad filosófica de Antioquía se conoce, sobre todo, por intermedio de Libanio (314-393), el retórico más célebre de su época, que tuvo por discípulos a Teodoro, que fue obispo de Mopsuesta entre el 390 y el 428, a quien se conoce, sobre todo, por sus trabajos de exégesis alegórica de la Biblia, y quizás, incluso, a Basilio de Cesarea (cf. *supra*, p. [734]). Antioquía fue sacudida por temblores de tierra en el 526 y el 528 y, en el 540, fue tomada y saqueada por los persas.

En Gaza, el director de Escuela más conocido es Procopio (hacia el 465-529); sólo una parte de su obra se ha conservado. Retórico, Procopio escribió un cierto número de comentarios; entre ellos, se destacan *Sobre el pro-*

feta Isaías y *Sobre el Génesis*, donde reanuda el combate contra la doctrina de la eternidad del mundo que había emprendido en su refutación de los *Elementos de teología* de Proclo. Otros dos representantes de la "Escuela" de Gaza se singularizan por haber escrito, contra las ideas desarrolladas en la Escuela neoplatónica de Alejandría, diálogos filosóficos inspirados en Platón, algunos de cuyos pasajes recuerdan las ideas y el estilo de éste. Se trata de Eneas (hacia el 450-534), que escribió un *Teofrasto*, sobre la inmortalidad del alma, y de Zacarías (465/466-550), que compuso un *Amonio*, sobre la creación del mundo.

Eneas había seguido, en Alejandría, los cursos de Hierocles, un discípulo de Plutarco de Atenas (cf. *supra*, p. [630]). Su *Teofrasto* es un diálogo entre Teofrasto, un pagano, Euxiteo, un cristiano, y Egipto, aunque este último prácticamente no interviene. El diálogo puede dividirse en tres secciones. Después de una introducción "dramática", la primera parte se dedica al estudio de la metempsicosis humana y de sus dificultades; se citan allí opiniones de Platón, de Plotino, de Harpocración, de Porfirio, de Boeto, de Numenio, de Jámblico, de Siriano y de Proclo. A continuación viene una segunda parte, consagrada a la exposición de una serie de aporías cristianas contra las doctrinas paganas, exposición que termina con esta confesión de Teofrasto: ahora está convencido y renuncia a la filosofía para convertirse al cristianismo.

Nativo de Gaza, Zacarías se dirige primero a Alejandría para frecuentar la escuela de Amonio, el hijo de Hermias (cf. *supra*, p. [633]). Luego adquiere una formación retórica y jurídica en Beirut antes de regresar a Gaza, en el 491, donde comienza por ejercer la profesión de abogado. Pasa a ser obispo de Mitilene y, en este carácter, participa del sínodo de Constantinopla, en el 536. Su *Amonio* es un diálogo destinado a refutar la doctrina de la eternidad del mundo profesada en Alejandría por el neoplatónico Amonio (cf. *supra*, p. [634]), hijo de Hermias, el discípulo de Proclo. La tesis de Amonio es la de Proclo, según la cual la creación se reduce a un nexo de causalidad, independiente de toda voluntad divina. Zacarías cita el *Timeo*, el *Fedón* y el *Fedro* de Platón, recuerda diversas teorías de Aristóteles y hace referencia a Basilio de Cesarea y a Gregorio de Nisa.

Se advierte, por lo tanto, que las ciudades de Medio Oriente y de Asia Menor desempeñaron un papel importante en la difusión de la cultura antigua, situación que se prolongó hasta la caída de las provincias orientales del sur en manos de los árabes. Sólo entonces Constantinopla adquirió una primacía indiscutible en el campo de la educación y la cultura.

Varios signos precursores anunciaron el desarrollo de la filosofía en Bizancio. En el 330, Constantino fundó una "universidad", la del Capitolio. En febrero del 425, un edicto de Teodosio II permitió su crecimiento. El edicto del Emperador parece limitarse a acordar una situación de privilegio a un establecimiento de enseñanza donde los maestros y sus discípulos pudieran dedicarse a estudios superiores. Desde el 425 a 1453, esta "universidad" se mantiene como un centro de estudios fecundo, pilar de la tradición clásica en el mundo bizantino. Aun cuando, con el correr de los tiempos, experimentó varias transformaciones y conoció altos y bajos, se mantuvo siempre fiel al espíritu que presidió su formación. En la base, estaban las artes liberales: geometría, aritmética, música y astronomía; como coronación, la retórica, la filosofía y el derecho. La filosofía estuvo representada de manera muy minoritaria. En tiempos de Teodosio II, de veinte cátedras, una sola estaba dedicada a la filosofía; todavía ocurría lo mismo durante el reinado del emperador Heraclio (610-641), en la época en que esta cátedra era desempeñada por un "maestro ecuménico" (título inicialmente conferido a los profesores de derecho de Beirut), Esteban (cf. la sección sobre el aristotelismo, *supra*, p. [694]), un discípulo de Juan Filópono, procedente de Alejandría, donde se había formado. Su papel en la sociedad se mantuvo siempre idéntico: educar a un grupo selecto, donde el Imperio pudiera reclutar su plantel de funcionarios. Por este motivo, la filosofía se orientó allí no tanto hacia la metafísica como hacia las disciplinas positivas (el *quadrivium* de los latinos): el buen filósofo es un buen erudito, en griego un *polyhistor*, capaz de enseñar la mayor variedad posible de temas; también, un retórico, que domina, sobre todo, el arte de las descripciones, las oraciones fúnebres, los panegíricos imperiales y otros tratados parenéticos. No obstante, esta institución ignorará siempre los estudios eclesiásticos, al igual que la Escuela creada, a mediados del siglo IX, por el *basileus* Teófilo en su palacio de Magnaura (cf. *infra*, p. [754-755]).

Si se busca un centro de educación religiosa que haga contrapeso a la educación profana de la universidad imperial, no se lo encontrará tanto en los monasterios, que albergaban muchas escuelas, pero escuelas cerradas a los laicos, como en esa institución muy original que fue la Escuela patriarcal.

El monasticismo, bajo la forma de un ascetismo riguroso, se desarrolló con rapidez en la Iglesia oriental. Su prestigio adquirió tal importancia que los emperadores y los patriarcas debieron tomar en cuenta el punto de vista de los monjes en las grandes cuestiones eclesiásticas y religiosas. El ascetismo monástico, indisociable de un cierto misticismo, mantenía vínculos más o menos estrechos con la tradición filosófica, como se puede comprobar en Diádoco de Foticé (siglo V), santa Dorotea (siglo VI), Juan de Cárpato

(siglo VII), san Juan Clímaco (*c.* 525-605), Juan de Raitu (su admirador), Elías el Écdico (siglo VIII). Más marcadas por la filosofía, se deben citar las obras de Leoncio de Bizancio (*c.* 475-542/543) y, sobre todo, las de Máximo el Confesor (580-682), que retoma y explica varias de las ideas del pseudo-Dionisio, y en quien se inspira Juan Escoto en su *De la naturaleza*, que de este modo contribuye a que la Edad Media latina conozca a Máximo el Confesor.

Los orígenes de la Escuela patriarcal, todavía mal conocidos, se remontan quizás al siglo VI; de todos modos, en el siglo VII la Escuela aparece constituida. Sus maestros no eran designados por el Senado, que representaba al poder civil particularmente en materia de educación, como en la Universidad, sino por el Patriarca, vale decir, por el poder eclesiástico. La Escuela patriarcal estaba abierta a la influencia de la cultura profana, pero sólo en cierta medida, pues Focio y Pselo no fueron representativos en este aspecto.

2. Qué podían entender los bizantinos por "filosofía"

Cuando se convirtieron en cristianos, los griegos no repudiaron al pensamiento antiguo. El movimiento filosófico, concebido como pensamiento autónomo que se ocupaba de problemas concernientes al universo y al destino del hombre, estuvo, como todo el resto de la cultura intelectual en esa sociedad por completo cristianizada, estrechamente vinculado con la tradición antigua y con la fe cristiana.

En el mundo bizantino, los términos *philosophos* y *philosophia* presentan una gran ambivalencia, heredada de sus acepciones en la Escuela neoplatónica de Atenas y de su utilización por parte de los Padres de la Iglesia.

El término *philosophos* designa, en su sentido profano, al que se interesa por una literatura especializada llamada *philosophia* o que produce este tipo de literatura. El sentido que los bizantinos atribuyen a *philosophia* proviene en forma directa de la Escuela neoplatónica de Atenas. En efecto, para los neoplatónicos de Atenas, la filosofía de Platón es una teología, cuya enseñanza culmina en la interpretación de la segunda parte del *Parménides*, pero que debe ser preparada por la adquisición de esos instrumentos que son la lógica y la física aristotélicas. Por otra parte, con frecuencia el sentido de *philosophos* se amplía hasta el punto de designar tanto a un sabio como a un profeta, que profiere oráculos o que tiene visiones. Así, se califica de "filósofos" a los siete Sabios, a Homero, a Tucídides, a Sófocles, Sócrates, Platón, Aristóteles y la Sibila. Más tarde, el término *philosophos* pasa a ser, incluso, sinónimo de letrado y de erudito, por oposición a la gente

del pueblo, iletrados e ignorantes. Ahora aparece la expresión *philosophoi kai rhetores*, filósofos y retóricos, ambos términos asociados para designar el arte de dominar ese instrumento de persuasión y, por lo tanto, de poder que es el discurso.

En su sentido religioso, el *philosophos* es el monje que practica la *philosophia*, es decir, la ascesis que permite la asimilación a Dios, como lo había recomendado Platón en la *República* (X, 611 *d-e*) y en el *Teéteto* (176 *b*).

Esta dualidad de sentidos aparece con claridad en los dos textos siguientes. El primero es de Juan Tzetzes (comienzos del siglo XII): "Una falsa filosofía es la que hace ostentación de saber, mientras que la verdadera filosofía es la de los monjes. Ésta se interesa por la muerte y por la mortificación de la carne, es el conocimiento de las realidades verdaderamente esenciales y la asimilación a Dios, en la medida en que ésta es posible para el ser humano. Es amiga de la sabiduría y de Dios, el arte más elevada y la ciencia más alta, una música sublime, la medicina del alma, etc." (*Millares* X, 590-598 Leone). En el segundo, Miguel Pselo defiende a Miguel IV el Paflagonio (1034-1041) en estos términos: "Ahora bien, yo sé que este hombre ha mostrado toda piedad después de asumir el poder y que no sólo frecuentaba con asiduidad las iglesias de Dios, sino que también se dedicaba a los filósofos y que les rendía honores extraordinarios. Denomino "filósofos", no a los que han escrutado las esencias de los seres ni a los que han buscado los principios del mundo y han descuidado los principios de su propia salvación, sino a quienes despreciaron al mundo y vivieron con las cosas que están por encima de este mundo" (*Crónica* IV, § 34 = I, p. 73 Renauld). Tzetzes y Pselo se inscriben, por lo tanto, en la problemática formulada por los Padres. Los filósofos griegos tienen una marcada inclinación por la intuición metafísica, que revela el lugar ocupado por el hombre en el orden universal, pero sus almas corren el riesgo de apartarse de la fe y de abismarse en la contemplación de ese orden.

3. El platonismo y el aristotelismo, corrientes filosóficas dominantes

De todas las Escuelas y de todas las tendencias filosóficas de la Grecia clásica y helenística, sólo subsistían al final de la antigüedad y comienzos de la Edad Media el platonismo y el aristotelismo. En el curso del siglo II, el estoicismo, el epicureísmo, el pitagorismo, el cinismo y el escepticismo declinaron, hasta desaparecer como pensamiento viviente. Para oponerse al ascetismo y a la renuncia al mundo preconizados por los cristianos, los neoplatónicos desarrollaron un sistema en que la filosofía platónica se con-

virtió en sinónimo de teología, una teología que tenía por fin último la asimilación a Dios y cuyo acuerdo con todas las demás teologías paganas, tanto griegas como bárbaras, se ocupaban de demostrar. La tradición aristotélica, por su parte, proporcionaba, por medio de la lógica y de la física, los medios para acceder a la teología platónica.

El platonismo bizantino no fue, pues, resultado de una interpretación inmediata de las obras de Platón. Por cierto, esas obras se conocían en forma directa, pero la interpretación a la que daban lugar coincidía con la que habían propuesto Plotino, Porfirio, Jámblico y, sobre todo, Proclo, que Damascio critica, pero manteniéndose fiel a ella en lo esencial (cf. *supra*, p. [635]).

Por otra parte, la supervivencia del aristotelismo en el mundo bizantino se debió principalmente a la difusión de la *Isagoge* de Porfirio, que se presentaba como un comentario a las *Categorías*. Los siguientes elementos permiten ilustrar esta afirmación. Del período bizantino, subsisten 1000 manuscritos de Aristóteles y sólo 260 de Platón, número que se encuentra en proporción inversa con el de los papiros que conservan obras de estos dos autores: 44 para Platón y 8 para Aristóteles. Además, la cantidad mayor de manuscritos relativos a Aristóteles corresponde al *Organon*.

Estas informaciones ponen en evidencia los rasgos que caracterizan el papel y la situación de Aristóteles en la tradición filosófica de Bizancio. El estudio de Aristóteles servía para introducir en el de Platón y pasaba a través de los comentarios de las obras, realizados con la óptica neoplatónica según el modelo de Porfirio. En efecto, se consideraba a Aristóteles como el filósofo que introducía, a través de la física y, sobre todo, de la lógica, a la lectura de la obra de Platón, pues proporcionaba los instrumentos que permitían comprender esa obra. Esto explica por qué lo esencial de los trabajos consagrados a este autor sean comentarios al *Organon*, aun cuando los demás tratados no se descuidan por completo, como se puede constatar con una ojeada a la lista de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* (citada en *CAG*, cf. *supra*, p. [695-703]). Por otra parte, en el préambulo que antepone a su paráfrasis de *Del alma*, Sofonías, un autor del siglo XIII, distingue dos categorías de comentaristas. Están los exégetas propiamente dichos, que se interesan por el texto mismo y que procuran aclarar la doctrina transmitida allí: a este grupo pertenecen no sólo los alejandrinos, como Amonio, Simplicio, Filópono, sino también Alejandro de Afrodisia. Y están los que escriben paráfrasis, que intentan interpretar las oscuridades del discurso de Aristóteles como si se tratara de un discurso oracular o adivinatorio: pertenecen a este grupo, en particular, Temistio y Pselo. Él, Sofonías, busca seguir una tercera vía, a medio camino entre las otras dos.

En un primer tiempo, no fue fácil estudiar y enseñar filosofía en Bizancio, pues las condiciones impuestas por la ortodoxia religiosa eran particularmente duras. Pero en forma progresiva se desarrolló un "humanismo cristiano" que presentaba al pensamiento pagano como una etapa indispensable hacia el cristianismo, cosa que imponía una cierta cantidad de concesiones. Por ejemplo, cuando Isaac Sebastocrátor, el hermano del emperador Alexis Comneno (1140), compuso tres ensayos inspirados en obras menores de Proclo, *Sobre el mal*, *Sobre la providencia* y *Sobre la libertad*, reemplaza el plural *theoi* (= dioses) por el singular, *daimones* por ángeles, los oráculos de Apolo por las profecías de Dios. Elimina los nombres de deidades paganas como Helios, Selene, Némesis, Apolo y Asclepio, que debía encontrar impropios. También evita citar por su nombre a Platón y a Sócrates. Incluso se abstiene de evocar la Tyche (= el Azar), que entraba en contradicción con la Providencia divina. Mezcla en el texto de Proclo citas del pseudo-Dionisio. Y, para establecer un nexo entre lo Uno, lo Divino y la pluralidad, introduce las tres tríadas del pseudo-Dionisio.

4. La transmisión de los textos y sus intérpretes

El mantenimiento de una enseñanza de la cultura antigua, en todos los niveles, constituyó el motor de la transmisión de los textos que servían de vehículo a esa cultura. Las Escuelas, que los necesitaban como instrumentos de trabajo, debieron asegurar la formación de eruditos capaces de comprender esos textos, de transmitirlos y, sobre todo, de aclararlos mediante sus observaciones críticas y sus comentarios.

4.1. Siglos VII-VIII

Para muchos historiadores, el reinado de Heraclio (610-641) marcó el fin del mundo antiguo. En el curso de su reinado, el Islam llevó a cabo sus primeras conquistas importantes y, al cerrar el Mediterráneo al comercio internacional, socavó la base económica del Imperio romano. La estructura de la enseñanza subsistió, pero la cultura experimentó una segura declinación. No obstante, resulta imposible determinar en qué medida la querella iconoclasta favoreció esa declinación. Cuando denunciaban con indignación los excesos de los adoradores de reliquias y de imágenes, asimiladas a "ídolos", los iconoclastas tenían tendencia a extender su condena a la cultura profana. Es probable que se exagerara su papel nefasto para la vida intelectual, en la medida en que no fue necesario esperar al final de la querella, en el 843, para advertir los signos de una reaparición de la actividad intelectual. Aún más, hacia el 754, Juan Damasceno, un defensor de la veneración de

los sagrados íconos, pudo oponerse a la política de los Emperadores bizantinos iconoclastas, que carecían de poder contra él, que permanecía en tierra musulmana. La obra de Juan Damasceno, además de combinar a Porfirio, Amonio y Aristóteles, considera a las ciencias profanas como instrumentos necesarios de la teología. Manifiesta, por otra parte, una profunda admiración por Platón, cuya filosofía se juzga hasta tal punto conforme a la doctrina de Cristo que se la declara tomada del Antiguo Testamento.

En el transcurso de estos dos siglos, en que la filosofía conoció un eclipse, prosiguió la transmisión de los textos. Hubo una innovación técnica, el reemplazo de la escritura uncial por una escritura cursiva, que modificó la historia de la difusión de los textos antiguos de manera más radical que dos innovaciones registradas en el siglo IV d. C.: el reemplazo del papiro por el pergamino como soporte y el paso del rollo al códice, es decir, al libro que prefigura al nuestro (sobre estas innovaciones, cf. el Anexo). Al reducir el costo de los libros, las dos primeras innovaciones permitieron una producción mucho más importante. Pero la adopción de un nuevo tipo de escritura exigía un esfuerzo de adaptación considerable. La transliteración demandaba un trabajo importante y difícil. En un primer tiempo, era necesario descifrar las líneas de unciales unidas unas con otras sin signos de puntuación y casi siempre sin acentuación, para luego, en un segundo tiempo, volver a copiar, en una escritura cursiva donde eran frecuentes las abreviaturas, palabras separadas, acentuadas y asociadas a una puntuación más o menos sumaria. Es probable que, antes de emprender el trabajo propiamente dicho, el copista "marcara" su texto y lo hiciera revisar por un corrector. Pero esta precaución no impedía que se deslizaran muchos errores notables, que los paleógrafos han señalado. Ocurre así que la transliteración pasó a desempeñar el papel de un "filtro" para la cultura libresca: todo lo que pasó a través de ese filtro se salvó y lo que no pasó, se ha perdido.

4.2. Siglos IX-X

Quizás fuera más importante la actividad de ese sabio desconocido y anónimo, de tendencias platonizantes, que vivió en el tercer cuarto del siglo IX, propietario de una bella biblioteca de la que han llegado hasta nuestros días unos diez manuscritos. El núcleo de la colección, una colección filosófica, consiste en seis manuscritos de la misma mano, entre ellos el célebre *Parisinus graecus*, 1807, uno de los dos manuscritos que sirvieron de base para realizar las ediciones modernas del texto de Platón y que constituye la segunda parte de un Platón en dos volúmenes; también se encuentran allí un manuscrito que comprende textos de Máximo de Tiro y el *Didascálico* de

Alcínoo, otros dos que contienen, respectivamente, el *Comentario de Proclo sobre la* República y el *Comentario de Proclo sobre el* Timeo, un quinto que es el único testimonio de los escritos principales de Damascio y el último, que reúne textos de geógrafos, de mitógrafos, de paradoxógrafos y correspondencias ficticias (Hipócrates, etc.). La existencia en Constantinopla, en esta época, de una colección de este tipo permite medir el interés que despertaba entonces la tradición platónica.

Este testimonio presenta una importancia tanto más paradójica por cuanto, sobre los 280 capítulos de ese curioso monumento de erudición que representa la *Biblioteca* de Focio (*c.* 810- *c.* 893), sólo tres son de índole filosófica: se trata de los códices 214 y 251, que corresponden a Hierocles el neoplatónico, y el códice 212, que se ocupa del escéptico Enesidemo. Por lo demás, apenas hay referencias a obras teológicas y a obras profanas: entre estas últimas, predominan los trabajos históricos. La composición de esta colección da una buena idea de lo que querían conocer los jóvenes ávidos de saber que asistían a las reuniones que Focio organizaba en su casa.

En el curso de la generación siguiente, la figura que sobresale es la de Aretas (*c.* 850-después del 932), considerado, por lo general, discípulo de Focio. Aretas debe su celebridad al hecho de que nos han llegado ocho volúmenes de su biblioteca, cuyos márgenes tienen notas de su mano (para un ejemplo, cf. *infra*, p. 793). La lista de los volúmenes conservados nos da una idea de la orientación de sus intereses: un Euclides, un Platón (el célebre *Clarkianus*, 39) que abarca todos los diálogos, salvo la *República*, el *Timeo* y las *Leyes*, y se considera el segundo manuscrito en importancia entre los que permitieron establecer el texto de las ediciones modernas de Platón, el *Organon* de Aristóteles, un Luciano, un Aristides y tres volúmenes de literatura cristiana. Por otra parte, las notas que redactó permiten evaluar la cultura filosófica y literaria de Aretas. El hecho de que varios manuscritos de esta época, que son testimonios privilegiados de obras importantes, hayan llegado hasta nosotros es buena muestra de que Aretas no fue el único lector erudito de su generación.

Hacia fines del siglo X, el Emperador mismo, en la persona de Constantino Porfirogéneta (912-959), intervino a la vez como autor y, sobre todo, como iniciador de un inmenso trabajo enciclopédico que nunca llegó a completarse. Otra iniciativa menos ambiciosa que la lanzada por el Emperador permitió la elaboración de la *Suda*, que se terminó probablemente a comienzos del siglo XI y permite medir la cantidad y la calidad de los conocimientos de la época en una multitud de dominios. La *Suda*, cuyo título sigue siendo un enigma, abarca unos 30.000 artículos, que van de la glosa explicativa de una

palabra a notas sobre nociones, así como noticias históricas, biográficas o bibliográficas sobre personajes célebres. El orden de los artículos es alfabético, pero con algunas particularidades debidas a la fonética bizantina.

Para componer sus noticias sobre las vidas de los filósofos, los redactores tomaron múltiples datos de las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio, de una *Vida de Pitágoras* anónima (que, sin embargo, Focio conocía), de la *Vida de Apolonio de Tiana* y de las *Vidas de los sofistas* de Filóstrato, de la *Vida de Proclo* por Marino y de la *Vida de Isidoro* por Damascio. Para las noticias sobre las doctrinas de los filósofos, los redactores trabajaron de segunda o de tercera mano, al utilizar una compilación que reunía las partes doxográficas de Diógenes Laercio, las de los comentarios de Alejandro de Afrodisia sobre los *Tópicos* y los de Juan Filópono sobre el *Del alma*, como también, probablemente, las de la *Fuente del conocimiento* de Juan Damasceno. El único filósofo citado en forma directa es Marco Aurelio. Se podría agregar a esta lista la *Clave de los sueños* de Artemidoro y el epítome que Aristófanes de Bizancio había compuesto a partir de los tratados zoológicos de Aristóteles.

4.3. Siglo XI

La historia intelectual del siglo XI fue dominada por Miguel Pselo, por sus amigos y por sus discípulos.

Nacido a fines del muy largo reinado de Basilio II (976-1025), Pselo fue alumno de ese Juan Mauropo que, en un epigrama, ruega a Jesús que aparte sus amenazas de Platón y de Plutarco, que, tanto por el pensamiento como por el alma, estuvieron por completo cerca de la Ley que él mismo vino a predicar. Durante toda su existencia, Pselo procuró combinar filosofía y retórica, poniéndolas de acuerdo y considerándolas no como un fin en sí mismas, sino como los medios de formar un hombre completo, a condición de agregarles el aporte de la política. Por otra parte, con este espíritu reforma la "Universidad". En primer lugar, hacía que los ingresantes aprendieran gramática, retórica y dialéctica (= el *trivium*), impartidas por su amigo y colaborador Nicetas. Luego se pasaba al curso superior: aritmética, geometría, música y astronomía (= el *quadrivium*). A partir de entonces, se abordaba la filosofía, cuyo comienzo era la lógica de Aristóteles.

En la Universidad, Juan Ítalo, su discípulo más eminente, sucedió a Pselo, en el 1055, en el cargo de "cónsul de los filósofos". Con su discípulo Éustrato, que el mundo latino habría de reverenciar con el título de "comentarista de la *Ética a Nicómaco*", produjo una obra abundante y tuvo muchos discípu-

los. La importancia que, en esa época, adquirió la filosofía en Bizancio fue tal que Paul Lemerle habrá de un "gobierno de los filósofos".

Durante los cinco últimos siglos del Imperio bizantino, se asiste al incremento de una tendencia antieclesiástica en el sentido de la independencia del pensamiento filosófico. El fenómeno fue, en lo esencial, equivalente a un renacer del neoplatonismo de Proclo. Es verosímil que Ítalo, llevado ante el santo Sínodo, fuera condenado como representante de esta tendencia. Hacia el 1076-1077, un sínodo condenó diez posiciones, lanzadas sin que Ítalo fuera nombrado. Pero, el 13 de marzo del 1082, domingo de la ortodoxia, la doctrina de Ítalo, condensada en once artículos fue declarada anatema en presencia del profesor culpable. He aquí un resumen de las nueve primeras acusaciones que Ítalo reconoció como verdaderamente aplicables a él. Se acusó a Ítado: [1] De haber explicado por el razonamiento la encarnación y las dos naturalezas de Dios y del hombre. [2] De hacer revivir los errores de los antiguos filósofos paganos sobre el alma humana, el cielo, la tierra, las criaturas. [3] De enseñar la metempsicosis y, por lo tanto, de negar la inmortalidad del alma y la vida futura. [4] De profesar que la Materia y las Formas son eternas. [5] De poner a los filósofos griegos y a los heresiarcas por encima de los Padres y de los Santos. [6] De negar los milagros de Cristo, de la Virgen y de los Santos. [7] De considerar a la cultura profana no sólo como un elemento de formación intelectual, sino como depositaria de la verdad. [8] De admitir la existencia de las Formas, cosa que niega la independencia absoluta del Creador (cf. 4). [9] De enseñar que los hombres resucitan con otros cuerpos, diferentes de los que poseían aquí abajo (cf. 3). Como consecuencia de estos anatemas, se prohibió a Ítalo toda enseñanza pública o privada y se lo relegó a un monasterio. Algunas de sus discusiones filosóficas (un centenar de textos breves) subsisten, al igual que fragmentos de comentarios sobre Aristóteles, menos susceptibles de ser condenados que sus escritos platónicos.

4.4. Siglo XII

Se tomaron medidas similares contra los alumnos de Ítalo, pero finalmente todos fueron absueltos. La condena de Ítalo trajo aparejado un crepúsculo provisorio del platonismo en favor del aristotelismo, como se puede advertir, en tiempos de Manuel Comneno, en la lección inaugural de Miguel de Anquialos, el nuevo "cónsul de los filósofos". Ese cambio se inscribió en una continuidad profunda y nada tenía de una revolución; se trató, en esencia, de un cambio de acento: hubo un interés menor por la metafísica y uno mayor por la lógica, la epistemología y la cosmología.

Habría mejores datos sobre la situación que siguió a esta condena, si se hubiera publicado la obra completa de quien fue sucesor de Miguel de Anquialos en la Universidad, Teodoro de Esmirna. La relación de fuerzas entre el platonismo y el aristotelismo parece haber sido bastante confusa. Se ataca con vigor a Proclo en el gran manifiesto de Nicolás de Metona, la *Explicación*, que es una refutación en regla de los *Elementos de teología*, al mismo tiempo que el hermano del emperador Alexis Comneno, Isaac Sebastocrátor (1140) lo pone en primer plano, al componer, como se ha visto, tres ensayos inspirados en obras menores de Proclo, *Sobre el mal*, *Sobre la providencia* y *Sobre la libertad*. También en esta época, los estudios aristotélicos fueron auspiciados por Ana, la hija del Emperador, en quien su madre, Irene Ducas, había depositado grandes ambiciones, pero que debió retirarse a un convento, acusada de haber fomentado una conspiración contra su hermano Juan (1118-1143). Miguel de Éfeso (siglo XII) y Éustrato de Nicea (1050-1120) colaboraron en esta renovación del aristotelismo, como ya se ha dicho. Miguel de Éfeso, que retoma la tradición de Esteban de Alejandría, comentó varios tratados de Aristóteles relativos a la lógica, la retórica, la biología y la ética, la *Metafísica* e incluso la *Política*. Por su parte, Éustrato de Nicea comentó, en particular, la *Ética a Nicómaco* y los *Segundos Analíticos*; traducidos al latín, esos comentarios tuvieron mucha influencia en Occidente. Por último, Teodoro Pródromo (*ca* 1080 – después del 1160) dejó una obra lógica todavía poco estudiada: un comentario de la *Isagoge* de Porfirio, titulada *Xenedemos* (o sobre las *Cinco voces*), y un comentario sobre el libro II de los *Segundos Analíticos*, entre otros; de ellos, una parte será retomada en la metáfrasis atribuible a Juan Cortásmeno (*c.* 1370-1436/1437; sobre todo esto, cf. la sección sobre el aristotelismo, p. [694-696])

Gregorio de Corinto es la primera de las figuras del siglo XII, pero no la más importante, si se lo compara con los hermanos Tzetzes. El mayor, Isaac, murió joven, en el 1138. El menor, Juan, vivió mucho más tiempo y, a pesar de un comienzo de carrera difícil, dejó una obra considerable. Personaje extravagante que escribió sobre todos los temas y tuvo varios protectores, Juan Tzetzes fue, en el mundo europeo, uno de los primeros hombres en vivir de su pluma; autor prolífico, pretendía haber escrito más de 60 libros. La mayor parte de esas obras derivan, en forma directa o indirecta, de su enseñanza y están consagradas a Homero. Han llegado hasta nosotros tres de esos escritos, que proponen una interpretación alegórica de Homero, interpretación alegórica cuyos principios provenían de escuelas filosóficas diferentes.

El primer escrito es un comentario sobre la *Ilíada* compuesto hacia el 1140, cuando Juan Tzetzes no tenía más de 30 años. La alegoría es el tema preferido de Tzetzes, pero lo desmerece con una serie de consideraciones más o menos pertinentes que toma de escolios, es decir, de notas que explican términos, expresiones o pasajes de la *Ilíada*, que se encontrarían en una versión más completa (que también habría conocido Eustacio) de un manuscrito del poema homérico, el *Venetus A*. Este comentario, que no se conserva íntegro, no se ha publicado todavía.

Los otros dos escritos tienen por destinatario a un público muy diferente; son las *Alegorías de Homero*, cuyo texto íntegro está disponible desde hace poco tiempo: *Alegorías de Homero sobre la* Ilíada *y sobre la* Odisea, 1-13, 13-24. Se trata de dos largos poemas dedicados a la emperatriz Irene, mujer de Manuel II. Nacida Bertha von Sulzbach, la Emperatriz, cuñada del emperador Konrad III Hohenstaufen, fue introducida, todavía adolescente, en la corte de Constantinopla. Por este motivo, solicitó una introducción fácil a la obra del más grande poeta de su país de adopción. Tzetzes aceptó encargarse de la tarea. En los 527 primeros versos de esta *Crónica*, los únicos conservados, Tzetzes emplea la alegoría.

Pero, de todos los eruditos bizantinos, Eustacio es quizás el mejor conocido, de quien se han conservado las obras más considerables. Nacido hacia el 1115, dio pruebas de un comportamiento admirable durante la toma de Tesalónica por los normandos, en el 1185; murió hacia el 1195-1199. Célebre sobre todo por sus comentarios sobre la *Ilíada* y sobre la *Odisea*, Eustacio es poco original, pero utiliza un número considerable de obras; de allí el interés de su testimonio.

Primero profesor de retórica en la Escuela patriarcal de Constantinopla, Eustacio (*c.* 1115-*c.* 1195-1199) llegó a ser Metropolita de Tesalónica (*c.* 1174-1177). Han sobrevivido sus *Parekbolai* sobre la *Ilíada* y sobre la *Odisea*, probablemente, además, en manuscritos autógrafos; es muy verosímil que se trate del texto de los cursos que dictaba en la Escuela patriarcal, antes de partir para Tesalónica. Para realizar ese inmenso trabajo, Eustacio dispuso no sólo de comentarios exegéticos de la *Ilíada* y la *Odisea* producidos por los bizantinos, sino también de una versión (más rica que la conservada en el *Venetus A*) de la compilación realizada, en el siglo IX, de la crítica textual sobre Homero. Por este motivo, pudo reproducir las interpretaciones físicas, morales e históricas de tantos pasajes de la *Ilíada* y de la *Odisea*, interpretaciones desarrolladas, en particular, por los estoicos.

4.5. Siglo XIII

La toma de Constantinopla por los venecianos y sus aliados, en el 1204, y la retirada de la corte de Bizancio a Nicea hasta el 1261 marcaron un tiempo de detención en el desarrollo cultural del Imperio. El emperador Juan Ducas Vatatzes (1225-1254) instituyó, en Nicea, una escuela de filosofía cuyo notable director fue Nicéforo Blemides (1197-1272), que fue enviado a Tracia, a Macedonia, al monte Atos y a Tesalia con la misión especial de comprar y, en caso de necesidad, copiar manuscritos preciados. Nicéforo produjo escritos científicos y filosóficos que se presentaban como manuales; su lógica, inspirada en la *Isagoge* de Porfirio, y su física abreviada son admirables ejemplos de ellos.

Después de que Constantinopla fue recuperada por las fuerzas bizantinas, en el 1261, se restableció allí la Universidad. Pero, durante el reinado de Andrónico II Paleólogo (1282-1328), se hicieron cada vez más evidentes los signos de una debilidad económica y política incurable, mientras que, en forma paradójica, la vida cultural alcanzaba un nivel nunca visto hasta entonces. Entre los primeros eruditos de la dinastía de los Paléologos, el más importante fue Máximo Planudes (*c.* 1255-*c.* 1305). Sus intereses se extendían a todas las ramas del *trivium* y del *quadrivium*. Además, cosa excepcional para la época, su conocimiento del latín le permitió traducir varios textos producidos en Occidente. Entre los contemporáneos de Máximo Planudes, que ofrecen menos interés que él, es necesario citar, además de Sofonías, que publicó paráfrasis de las obras de Aristóteles, Manuel Moscópulo (nacido hacia el 1265) y Demetrio Triclinio (hacia 1316, 1319), a Jorge Paquímero (1242-1310), que, dividido entre el platonismo y el aristotelismo, escribió, en un contexto platónico, una *Paráfrasis de Dionisio del Areópago*, hacia 1280, y una continuación del *Comentario* de la segunda parte del *Parménides* de Platón, debida a Proclo, y, en un contexto aristotélico, un *Epítome de la filosofía de Aristóteles*, en doce libros, y una *Tetrabiblia* o *Quadrivium* o *Tratado de las cuatro ciencias*, compuesto hacia el 1300. Se le debe también una copia del *Comentario* de Proclo sobre el primer *Alcibíades* de Platón y un resumen del *De los diferentes tópicos* de Boecio, traducido con anterioridad del latín al griego por Manuel Holóbolo.

4.6. Siglo XIV

En los comienzos del siglo XIV se vio la oposición entre dos concepciones de la ciencia aristotélica, una "moderna", más orientada hacia la astronomía, y la otra "antigua", más inclinada hacia la física. Los modernos están representados por Nicéforo Cumno (1250-1327) que, hacia el 1315, compu-

son nueve tratados sobre la eternidad del mundo y la de la materia, titulados *Sobre la naturaleza del mundo, los cuerpos primeros y simples, la materia y las formas*. Su obra más original sigue siendo la *Refutación de Plotino sobre el alma*, una exposición de la psicología peripatética adaptada a un contexto creacionista. Contra el platonismo, Nicéforo Cumno, que rechaza sin equívocos la tesis de la preexistencia del alma y de la reminiscencia, sostiene la doctrina aristotélica de la abstracción. Por su parte, Teodoro Metoquita (1270-1333) compuso, en el 1317, los *Elementos de ciencia astronómica*, que parafrasean el *Almagesto* de Ptolomeo, y una exposición completa de la ciencia aristotélica sobre la naturaleza, que lleva por título *Sobre el conjunto de la física de Aristóteles* y trata sobre la física, la psicología, la biología y la meteorología. En sus *Dos refutaciones contra los hombres de letras incultos*, compuestas en los años 1323-1324, Teodoro Metoquita afirma la superioridad de la astronomía ptolemaica y de la matemática sobre la antigua física, tal como la interpretaba Nicéforo.

A medida que el Asia Menor era ocupada por los turcos, el monte Atos se fue convirtiendo en el centro más importante de la vida monástica de Bizancio. Un monje del Sinaí, un cierto Gregorio, se instaló allí en tiempos de Andrónico II (1281-1326) e introdujo la *hesychia*, el "quietismo", y el método de oración practicado por los monjes orientales. Según este método, el monje debe buscar el lugar del corazón, donde están concentradas las potencias del alma, mirando hacia el ombligo, con el mentón apoyado en el pecho, respirando apenas e invocando a Jesús sin interrupción. De ese modo, puede obtener la unión inmediata con Dios. Los adeptos a este género de oración contaban que percibían una gran luz, que los llenaba de un gozo inefable, la luz increada de Dios, distinta de su esencia, tal como se les apareció a los apóstoles en el monte Tabor.

Esa fue la doctrina que descubrió Barlaam cuando debió refugiarse en el monte Atos. Nacido en Seminara, en Calabria, griego de nacimiento pero no de lengua, fue a Grecia en el 1328, para aprender griego en Tesalónica. Hacia el 1330, parte hacia Constantinopla, donde logra el favor del Emperador, Juan VI Cantacuceno (1341-1355), quien le encarga que enseñe filosofía en el monasterio del Salvador. Luego de su derrota en una disputa pública con Nicéforo Gregoras, cuya fama le disgustaba, se refugia en el monte Atos, donde encuentra un medio místico hostil a los estudios clásicos y a la escolástica.

Para combatir al principal representante de esa tendencia, Gregorio Palamas, que había defendido las tesis hesicastas (= quietistas) en dos obras, *La defensa de los santos hesicastas* (1337-1341) y los *Ciento cincuenta*

capítulos físicos, teológicos, éticos y prácticos (1350), Barlaam redacta entonces sus *Opúsculos contra los hesicastas*. En la *Carta a Ignacio el hesicasta*, el único de sus opúsculos que ha llegado hasta nosotros, puesto que sólo conocemos de los otros las citas que hacen sus adversarios, aparece un vigoroso alegato a favor del método racional, representado por Platón y por Aristóteles, y a favor del recurso a la ciencia profana en teología.

La querella hesicasta termina con la derrota de Barlaam, que fue condenado por el Sínodo en 1341. Se llega incluso a canonizar a Gregorio Palamas. Cosa que no impide que Gregorio Acíndino, el primer jefe del antipalamismo, primero hostil a Barlaam y amigo de Palamas, componga un tratado en siete libros sobre la esencia y la actividad de Dios, cuyos dos primeros libros son extractos traducidos, casi palabra por palabra, de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino.

Prisionero durante tres años, después de la victoria de los "palamistas" en el sínodo del 1351, Nicéforo Gregoras (1295-1360) ataca tanto a los hesicastas como a sus adversarios. En su trilogía contra Barlaam, la *Antilogía*, que trata de la humildad, el *Philomathes*, sobre los presuntuosos, y el *Florencio*, sobre la sabiduría, Nicéforo aparece como un filósofo que apela, sin diferencia, a Plotino, Aristóteles y Proclo, y que, no sin habilidad, insiste en el acuerdo (*symphonia*) entre los filósofos griegos y los Padres de la Iglesia.

Por su parte, Nicolás Cabasilas (hacia 1320-1398), que había sido partidario de Juan Cantacuceno durante la guerra civil (1341-1355), se retiró al monasterio de los Manganes. Sus dos libros, *La vida en Cristo* y *La explicación de la divina liturgia*, redactados hacia 1380, hicieron época en la historia del misticismo. Adversario de Nicéforo Gregoras, declara irreprochables a los escritos de Palamas, pero no le sirvió de nada y, después de condenar la vida de anacoreta, se separa de los hesicastas.

La dimensión de esta querella es inmensa, pues supera el marco de la teología. Es una lucha entre la cultura universitaria, adherida a la tradición clásica, y la espiritualidad monástica, que sólo tiene odio y menosprecio por el helenismo, que confunde con el paganismo. De un lado los escolásticos como Barlaam y los humanistas, como Nicéforo Gregoras, y del otro los monjes y su jefe Palamas, convencidos de que la plegaria y la contemplación constituyen el grado supremo de la vida cristiana. Este conflicto extrema las posiciones y saca a la luz los puntos en que se oponían la Iglesia y los partidarios de un humanismo helénico.

4.7. Siglo XV

En el siglo XV, encontramos la más alta expresión de una nostalgia por la cultura antigua y de adhesión a Platón encarnadas en Pletón, pero lejos de Constantinopla, en Mistra. A partir de Cantacuceno, el principado latino de Acaya, cuya lenta reconquista se había logrado en parte con las primeras victorias de Miguel III sobre Guillermo de Villehardouin, había pasado a ser un despotado, el "despotado de Mistra", por el nombre de la ciudad, próxima a la antigua Esparta, donde los Villehardouin habían erigido su más poderoso castillo fortificado. Este despotado, por lo regular patrimonio del hijo segundo del Emperador, se había convertido en la práctica en estado independiente: en 1402, sus límites se extendían hasta Mategrifón (Akova), en 1415 hasta Corinto, en 1432 hasta el golfo de Corinto por el norte y hasta la costa jónica por el oeste.

Allí es donde vivía y trabajaba Jorge Gemisto Pletón que, nacido en Constantinopla, donde había realizado sus estudios, había permanecido luego por un tiempo en la corte musulmana de Andrinópolis. Este personaje sorprendente cambió su nombre de Gemisto (lleno, repleto), por el de Pletón (lleno, repleto), que significa prácticamente la misma cosa, pero que recuerda más al de Platón (grande, ancho). El Platón que conoció Pletón es el de la tradición de Pselo, inspirada en el neoplatonismo. Cada vez más atraído por el misticismo, sueña, en pleno siglo XV, con reanudar los intentos de Porfirio, de Jámblico y de Proclo, para fundar, sobre las ruinas del culto cristiano, una nueva religión universal. Pletón tuvo por adversario a Jorge Escolario (1405-1472), que comentó la *Isagoge* de Porfirio y varios tratados lógicos de Aristóteles siguiendo el método tomista. Para cada pasaje tratado, una introducción precede al comentario literal; vienen a continuación preguntas y objeciones, seguidas de sus respuestas. En su *Contra las dificultades de Pletón a propósito de Aristóteles*, responde al breve tratado de Pletón titulado *De la diferencia entre Platón y Aristóteles*, redactado en 1439. Se puede considerar al tratado de Pletón como la primera tentativa moderna de confrontación entre dos sistemas de pensamiento considerados como complementarios desde el siglo III; la intención del autor era demostrar la constante superioridad del discípulo de Sócrates sobre el Estagirita.

La presencia de Pletón en Ferrara y, luego, en Florencia, durante el concilio para la unión de las Iglesias (1438-1439), puede considerarse como el episodio más interesante de su vida, pues constituye el origen del renacimiento de la filosofía platónica en Occidente. En efecto, por influencia de

Pletón, Cosme de Médicis concibe el proyecto que Marsilio Ficino habría de realizar en 1459, cuando funda la Academia platónica de Florencia.

Dos autores, Jorge de Trebizonda y Besarión, prolongarían fuera de Constantinopla las discusiones que habían marcado los últimos años del Imperio. El aristotelismo está representado por Jorge de Trebizonda (1394-1472/1473) que, en su *Comparación de los filósofos Aristóteles y Platón*, compuesta en latín, ataca al platonismo en el terreno de la fábula, rechaza la metempsicosis y denuncia la propuesta de tener mujeres en común. El platonismo tuvo por defensor a Besarión (1403-1472), partidario de la unión de las Iglesias en el concilio de Florencia, protector de los eruditos bizantinos exiliados en Roma después de la toma de Constantinopla, gran erudito y bibliófilo, cuya biblioteca, es necesario repetirlo, legada a Venecia, constituye el núcleo original de la Marciana. La respuesta de Besarión a Jorge de Trebizonda, *Contra el calumniador de Platón*, redactada primero en griego, traducida luego al latín, en 1457-1458, constituye la primera defensa e ilustración del platonismo en Occidente. Profundamente influido por Pletón, el texto de Besarión es también el primer ensayo de crítica filológica, que intenta mostrar que la mayor parte de las calumnias proferidas por Jorge de Trebizonda contra el platonismo son simples errores materiales.

El mundo bizantino se ocupó, pues, de salvaguardar celosamente, hasta el fin, esa cultura griega que había recibido en herencia. Y aun cuando una religión, el cristianismo, reinaba allí sin competencia, la filosofía, indisociable de la retórica, seguía transmitiéndose, a condición de someterse a una interpretación que la volviera aceptable para sus destinatarios.

5. Dos autores importantes

Sólo se presentarán aquí dos autores, Pselo y Pletón, puesto que son los más representativos de la recepción de la filosofía griega por parte del mundo bizantino. Los bizantinos leían los textos de Platón y de Aristóteles, pero la interpretación que consideraron natural provenía de las Escuelas neoplatónicas de Atenas y de Alejandría, que, desde un principio, buscaron, en el marco de una enseñanza enciclopédica en que la retórica ocupaba un lugar de privilegio, un acuerdo entre todas las filosofías y todas las teologías, entre la filosofía y la teología, entre la teología cristiana y las demás teologías. Para ellos, Aristóteles debía introducir a Platón, un Platón que no era el filósofo histórico, sino el teólogo que, en particular en la segunda parte del *Parménides*, transmitía a iniciados una doctrina religiosa acorde con todas las otras religiones, incluido, ante todo, el cristianismo. A partir de aquí, se comprende por qué los bizantinos, que, por otra parte, aseguraron la trans-

misión de los textos filosóficos en función de su interés, dedicaron sus esfuerzos no tanto a inventar nuevas formas de pensamiento, sino más bien a poner en funcionamiento las síntesis más completas entre las diferentes corrientes de pensamiento que constituían su entorno.

5.1. Pselo

El pensador más interesante en lo que nos concierne sigue siendo Pselo. En verdad, es el único en realizar una doble síntesis: entre todas las teologías paganas, griegas y bárbaras, por una parte, y entre esas teologías paganas y la teología cristiana, por la otra.

Pselo dedicó la mayor parte de su tiempo al servicio de los emperadores, en la redacción de su *Cronografía*. Su actividad y su influencia no estaban confinadas en el palacio, pues estaba a cargo de la cátedra de filosofía en la "Universidad". Tenía mucho éxito como profesor y atraía a una cantidad de estudiantes. Además de la *Cronografía*, que comenzaba con el reinado de Basilio II y que, llena de anécdotas y comentarios personales, se parece más a las memorias que a una historia oficial, Pselo compone oraciones fúnebres para sus amigos, parientes y personajes célebres, una enorme correspondencia, una compilación llamada por los editores *De omnifaria doctrina*, que es conjunto de pequeños tratados sobre diferentes nociones filosóficas, la mayor parte de ellos inspirada en el *De philosophorum placitis* de Plutarco, etc.

La formación de Pselo, que, por otra parte, es la que él mismo contribuyó a imponer en la Escuela imperial, explica su esfuerzo de síntesis. En el elogio fúnebre que hizo de su maestre Nicetas, Pselo confiesa: "Antes de consagrarme a la filosofía, fui amante de la retórica"; en esto, su trayectoria se parece a la de Damascio. Para formar su estilo, había leído con paciencia y asiduidad a Demóstenes, Platón, Plutarco y Lisias. Por ese motivo, en una carta, hace esta confidencia: "Combino la filosofía con la retórica y procuro buscar acuerdo en todas las cosas, con ayuda de cada una de ellas".

El objetivo del curso de filosofía que impartía Pselo en la Universidad imperial era proporcionar, por medio de la lógica y de la física aristotélicas, los fundamentos del pensamiento filosófico. Se encuentra una imagen bastante fiel de esta enseñanza en los opúsculos filosóficos publicados en 1989, con el título de *Philosophica minora*, en dos volúmenes que tratan de lógica, de ciencia natural, de metafísica y de teología filosófica. Estas notas de curso y respuestas a preguntas concernientes a problemas filosóficos precisos son la obra de un auténtico profesor de filosofía. Pero, a los ojos de Pselo, la filosofía sólo era una preparación para la metafísica y, en este

dominio, todo provenía de Aristóteles o, más bien, de una interpretación aristotélica de Platón transmitida por Plotino y, sobre todo, por Proclo. Se comprende, por lo tanto, cómo la metafísica debía estar identificada con la teología. Por otra parte, la historia de la filosofía, por lo demás al igual que en Proclo, no se limitaba al pensamiento griego. Se extendía a la sabiduría bárbara (Egipto, Caldea, Palestina) y debía armonizarse con la fe cristiana.

De hecho, Pselo es quien nos aporta las informaciones más valiosas sobre los *Oráculos caldeos* (sobre estos textos enigmáticos, cf. en el capítulo sobre el platonismo, las p. [625-630]), en razón de su importancia cuantitativa y cualitativa. Pselo consagró varios opúsculos a los *Oráculos caldeos*. Los tres más importantes son:

1. *El comentario de los Oráculos caldeos.*
2. *La exposición de las creencias caldeas.*
3. *El esbozo de las creencias de los caldeos.*

Junto a estos trabajos mayores, se descubren aquí y allá breves disertaciones, donde Pselo resume el sistema de los caldeos. La influencia decisiva de los Oráculos sobre Pselo no puso fin a su supervivencia: todavía en el siglo XIV, Nicéforo Gregoras, al comentar *El tratado de los sueños*, de Sinesio, hace largas citas de ellos. Y debemos a Jorge Pletón la primera edición de los *Oráculos caldeos* (con el título de *Oráculos mágicos de los discípulos de Zoroastro*).

Al igual que Proclo, pues, Pselo se propuso poner en armonía las teologías de Platón y de Pitágoras con la de las *Rapsodias órficas* y la de los *Oráculos caldeos*. Pero, a diferencia de Proclo, intenta acordar esas teologías paganas con la teología cristiana. La teoría del plagio, según la cual los griegos lo habrían tomado todo de Moisés, le permite alcanzar ese objetivo. No obstante, su interés en los *Oráculos caldeos*, en particular, lo lleva a que deba tomar posición contra la teurgia, la adivinación y el culto de los demonios. Esos ataques, que habrían de ser considerados poco convincentes, no impidieron que Juan Jifílino de Trebizonda lo acusara de tener tendencias paganas.

Pselo ambicionaba realizar esa vasta síntesis de todas las disciplinas, incluidas las ciencias ocultas, que habían intentado poner en funcionamiento los neoplatónicos de la Escuela de Atenas. Todo está regido por la causalidad, en el marco de un determinismo universal. Cada realidad tiene su causa y se puede ir desde el efecto hacia la causa para remontarse hasta Dios, causa primera, pero que actúa por intermedio de la naturaleza de cada realidad. Aun cuando todo tiene su razón de ser, esto no significa que conozcamos

todas las causas. No podemos abordar lo divino en su totalidad, ni tampoco la naturaleza puede ser captada en su totalidad por medio del razonamiento. El intelecto, por encima del razonamiento, llega a las cosas en forma directa, sin demostración, mediante la intuición.

Estas son las ideas que desarrolla el tratado *Sobre la Cadena de oro*. El tema de la "Cadena de oro" hace referencia al famoso pasaje de la *Ilíada*. Zeus ha reunido a los dioses sobre la más alta cima del Olimpo; les prohibe prestar ayuda a los troyanos o a los dánaos y amenaza a quienes tengan la tentación de desobedecerle. Y termina con estas palabras: "Así sabrá en qué medida soy el más poderoso de todos los dioses. Ea, haced la prueba, dioses, y os enteraréis todos: colgad del cielo una áurea soga y agarraos a ella todos los dioses y todas las diosas. Ni así lograríais sacar del cielo y arrastrar hasta el suelo a Zeus, el supremo maestro, por mucho que os fatigárais. Pero en cuanto yo me decidiera a tirar con resolución, os arrastraría a vosotros junto con la tierra y el mar. Entonces podría atar alrededor de un pico del Olimpo la soga, y todo quedaría suspendido por los aires. Tan superior soy yo sobre los dioses y sobre los hombres" (*Ilíada*, VIII, 17-27). De conformidad con la metafísica neoplatónica de las tres hipóstasis, se considera a Cronos, que viene después de Urano asimilado a lo Uno, como el Intelecto puro, que da nacimiento al Alma del mundo y con quien se relacionan los lazos de la demiurgia en su conjunto. Después de haber determinado el nivel ocupado por Zeus en el sistema, Pselo pasa a la etimología de su nombre. Este dios se llama tanto "Zeus" como "Dis". Estos dos nombres, reunidos en uno solo, expresan su función y su poder. En cuanto tal, Zeus da nacimiento a todos los dioses, a todos los ángeles, a todos los héroes y a sus correspondientes femeninos. Si estos seres se clasifican por parejas, es porque las deidades masculinas se relacionan con el Intelecto y las deidades femeninas con las Almas.

Para Pselo, la cadena de oro es el símbolo del encadenamiento de todas las cosas. Relaciona a los seres inferiores con la causa primera. Aun cuando están unidos a él, los seres inferiores son incapaces de hacerlo descender, mientras que Zeus puede hacerlos remontar, en el marco del doble movimiento de "procesión" / "conversión".

El tratado termina con una interpretación del motivo de la cadena de oro según el espíritu del cristianismo. Pero sólo se trata de una cuestión de vocabulario. Pselo se conforma con reemplazar los nombres de Zeus y de las deidades paganas por los del dios cristiano y los espíritus celestiales. Pselo explica que la cadena de oro es el lazo que une a los ángeles y a los

hombres con ese dios que se encuentra ubicado en la extremidad superior de la cadena.

En tal contexto, la meta de la existencia humana es asimilarse a Dios por medio de la virtud. Para llegar a esto, es necesario franquear varios niveles de virtudes, niveles que fueron distinguidos y descriptos por primera vez por Porfirio (*Sentencias*, 32): las virtudes políticas que, en el mundo sensible, regulan las relaciones con nuestros semejantes; las virtudes purificadoras, que permiten al sabio abstraerse de lo sensible para lograr la impasibilidad, con la finalidad de ir hacia lo inteligible; las virtudes contemplativas, que tienen por meta la contemplación de lo inteligible; y las virtudes teúrgicas, que permiten la unión con el primer dios mediante el éxtasis.

Pselo no se conformaba con hacer aparecer el sentido oculto de los mitos o dilucidar los símbolos constituidos por los nombres; además, reinterpretaba en forma alegórica los proverbios, donde no ya el lenguaje erudito, sino el lenguaje popular mostraba que era adecuado para ofrecer la imagen de las cosas divinas.

5.2. Pletón

Pletón habrá de retomar estas tesis de Pselo para impulsarlas hasta una posición extrema. En efecto, su platonismo condujo a Pletón a la negación del cristianismo. El universo de Pletón se compone de un conjunto de seres divinos y no divinos; de ellos, los primeros son puras inteligencias que residen por encima del cielo y los segundos, que habitan debajo del cielo, están formados por un alma y un cuerpo o, simplemente, por un cuerpo. Todo este universo ha emanado, según una escala descendente, del pensamiento de Zeus, el gran dios, el primer principio, y es coeterno, porque procede de Zeus como causa y no en el tiempo.

El judaísmo y las religiones que de él derivan profesan en común la creencia en "un solo Dios, creador del cielo y de la tierra". En ellas, todo es efecto, directo e inmediato, de la voluntad actuante y libre de un Dios todopoderoso. Contra este dogma tropieza el platonismo en general y un platónico como Pletón. Ninguna causa puede producir efectos en esencia diferentes de sí misma. Los seres que difieren en naturaleza deben emanar, por necesidad, de causas también substancialmente diferentes. El platonismo de Mistra termina, pues, por justificar el politeísmo, al demostrar la necesidad de intermediarios entre el primer principio de las cosas y las diversas realidades del mundo sensible.

Todas estas ideas aparecen expresadas en el *Tratado de las leyes*, que es una exposición dogmática, donde la teología está emparentada con la

filosofía. Los principios a partir de los cuales se legisla se postulan sin justificación. La obra comprende un código de reformas sociales, políticas, morales y religiosas. El fin último es asegurar al hombre la felicidad: pero con anterioridad es necesario conocer al hombre y no se puede conocer al hombre salvo que se determine cuál es su lugar en el universo.

El universo de Pletón está poblado de seres divinos, puras inteligencias, que residen en el cielo, y de seres compuestos de un alma y un cuerpo, que habitan en el cielo y en el mundo sublunar. Todo el universo emana del pensamiento de Zeus, el primer principio, y procede de él según un vínculo de causalidad que no coincide con el tiempo. Zeus no puede, por lo tanto, modificar su voluntad. Al igual que el universo, está sometido a un determinismo riguroso, por el lazo inflexible de la Fatalidad, la *Heimarmene*.

Las realidades se clasifican según su orden de generación. Poseidón, el hijo mayor de Zeus, preside el conjunto de la creación, sus hermanos, los elementos, Hera, el número y la multiplicación de los seres, los dioses inferiores, las leyes del ser. A medida que se desciende en la jerarquía, las atribuciones se vuelven cada vez menos generales, pues, según la teoría platónica de las Formas, lo general abarca lo particular. Después de la esfera de los dioses, vienen los genios, los demonios, las almas sin cuerpo, inmortales como los dioses, pero falibles, y por último los hombres, compuestos de un alma y un cuerpo, que deben asimilarse a los dioses.

I. Categorías abstractas = mundo sobrehumano o divino
= Zeus y los hijos de Zeus

A / *Intemporales = hijos legítimos de Zeus*

1. el ser = Zeus (Dios)
2. el acto = Poseidón (*Nous*)
3. la potencia = Hera
4. la identidad = Apolo
5. la alteridad = Artemisa
6. el reposo = Hefesto
7. el movimiento
   a / espontáneo = Dionisos
   b / comunicado = Atenea

8. la naturaleza astral = Atlas
   a / de los astros errantes = Titón
   b / de los astros fijos = Dione
9. la naturaleza demoníaca = Hermes
10. el espíritu humano = Plutón
11. la naturaleza corporal = Rea
12. el éter y lo caliente = Leto
13. el aire y lo frío = Hécate
14. el agua y lo fluido = Tétis
15. la tierra y lo sólido = Hestia

B / *Temporales = hijos ilegítimos de Zeus*

16. el tiempo = Cronos
17. la reproducción = Afrodita
18. la vida corporal del hombre = Core
19. la vida animal = Pan
20. la vida vegetativa = Demeter

II. Categorías concretas = hijos de Poseidón

A / *Inmortales = hijos legítimos de Poseidón*

21/27. El sol, la luna y los demás astros errantes o los planetas = Helios, Selene, Eósforo, Estilbón, Fenión, Faetón, Piroeis

28. las estrellas o astros fijos = otros dioses astrales sin nombre
29. los demonios

B / *Mortales*

30. los hombres
31. los animales
32. las plantas
33. las substancias no orgánicas

Este cuadro, que recuerda a los que podrían trazarse a partir de los comentarios de Proclo, hace la síntesis de todo lo que se encuentra en la filosofía griega. El ser, la identidad, la alteridad, el reposo y el movimiento son los cinco géneros del *Sofista* de Platón. El acto y la potencia, evidente-

mente, proceden de Aristóteles. El éter, el aire, el agua y la tierra equivalen a los cuatro elementos admitidos, a partir de Empédocles, por los filósofos. Y la oposición astros fijos / astros errantes proviene del *Timeo* de Platón. Las demás categorías están más repartidas.

Detrás de los nombres que presta a los dioses del Olimpo, Pletón designa al ser y a sus leyes, la esencia, el origen, la semejanza y la distinción de los seres. Los dioses de Pletón se parecen, por lo tanto, a formas inteligibles, pero a formas inteligibles que se hubieran convertido en personas.

En Pletón, la filosofía es teología, una teología "nacionalista", en la medida en que arraiga en la tradición griega: "Los hombres tienen sobre la divinidad opiniones muy diversas... En cuanto a nosotros, nos mantenemos adheridos a la doctrina que sabemos que es la mejor, la de Zoroastro, profesada también por Pitágoras y por Platón; supera a todas las demás por su exactitud y además es para nosotros la nacional" (*Tratado de las leyes*, trad. C. Alexandre p. 256). Vuelve a encontrarse exacerbada en Pletón, que había fundado en Mistra, muy cerca de la antigua Esparta, en el Peloponeso, una especie de sociedad secreta donde se enseñaba el neoplatonismo, esa nostalgia que, después de largo tiempo, impulsaría a los pensadores griegos a recuperar el conjunto de sus tradiciones, incluidos los mitos. Pero, ¿quién podría llevar a la práctica estos planes? Sólo el Rey puede hacer frente al despotismo de los poderosos, por una parte, y al del pueblo, por la otra. Pero el valor de las leyes que deben inspirar la acción de ese rey debería depender de las ideas que tengamos de Dios: él es uno, él provee y él es perfecto.

En el trasfondo de todo este sistema, se perfila el ideal neoplatónico de una armonía entre filosofía y teología, ideal que en Pletón se inscribe en el marco de una verdadera religión, con su culto y su liturgia. Además, el primer capítulo del *Tratado de las leyes*, titulado el culto de los dioses, comprende un calendario de fiestas religiosas. Era de esperar por parte de un pensador que, durante su estadía en Florencia, habría dicho a Jorge de Trebizonda que pronto toda la tierra abrazaría una religión que no sería ni el cristianismo ni el Islam, pero que no se diferenciaría del antiguo paganismo.

La veneración de los eruditos italianos por Pletón, que habría muerto esl 26 de mayo de 1452, era tan profunda que sus despojos mortales, exhumados de su tumba, fueron trasladados a Rímini, en 1475, y depositados en la iglesia de San Francisco, por orden de Segismundo Pandolfo Malatesta de Rímini, que había logrado liberar a Mistra de los turcos. Los restos del cuerpo del platónico de Mistra llegaron, pues, como sus discípulos y sus ideas, para quedarse en esa Italia que, en el futuro, sería la única en lograr un Renacimiento.

Bibliografía de los autores bizantinos

Para una visión más general, es necesario remitirse sistemáticamente a la obra de Herber Hunger, en dos volúmenes, Die Hochprachliche profane Literatur der Byzentiner, München, Beck, 1978. Una traducción al griego moderno de esta obra, realizada en 1987, presenta el interés de proporcionar una bibliografía puesta al día. También debe leerse H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München, Beck, 1959, y G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14-15 Jahr.), München, Beck, 1977. [Compilación de artículos ya publicados].

Es necesario remitirse también a la obra de Louis Bréhier, en tres volúmenes [1946-1950], *Le monde byzantin*, impresa en formato de bolsillo, en la colección L'évolution de l'humanité n° 13, *Vie et morte de Byzance*, nueva edición de febrero de 1992, precedida de un prefacio de Gilbert Dragon, n° 20, *Les institutions de l'Empire byzantin*, n° 21, *La civilisation byzantine*.

El *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1991, 3 vol., constituye un instrumento de trabajo útil.

Para tener una idea de la educación en Bizancio, se consultará:

Wilson N. G., *Scholars in Byzantium*, Londres, Duckworth, 1983.

Lemerle P., *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance, des origines au Xe. Siècle*, París, PUF, 1971.

Constantinides C. N., *Higher education in Byzantium in the thirteenth and fourteenth centures (1204-ca 1310)*, Texts and studies in the History of Cyprus 11, Cyprus Research Center, Nicosia, 1982.

Para una descripción de la colección filosófica de París, cf. L. G. Westerink, La collection philosophique, en Damascius, *Traité des premiers principes. De l'Ineffable et de l'Un*, t. I, texto establecido por L. G. Westerink y traducido por J. Combès, París, Les Belles Lettres, 1986, LXXIII-LXXX.

Filosofía

Histoire de la philosophie, fasc. supl. II: *La philosophie byzantine*, por Émile Bréhier, continuado por Basilio Tatakis, París, PUF, 1949.

Lemerle Paul, Le gouvernement des philosophes: l'enseignement, les Écoles et la culture, *Cinq études sur le XIe. siècle byzantin*, París, CNRS, 1977, p. 193-248.

Westerink L. G., *Text and Studies in Neoplatonism & Byzantine Literature. Collected papers*, Amsterdam, Hakkert, 1980.

Se encuentran muchas informaciones útiles en las noticias de la sección "Moyen Age-Renaissance" de la *Encyclopédie philosophique universelle*, III: *Les Oeuvres philosophiques. Dictionnaire*, t. I, París, PUF, 1992.

Para ediciones de textos, cf. *Corpus Philosophorum Medii Aevi. Byzantinoi Philosophoi = Philosophi Byzantini*, Athènes, Académie d'Athènes; Leiden, Brill; París, Vrin; Bruxelles, Ousia. [Los títulos de esta colección se citan por separado].

Autores [Clasificación por orden alfabético]

Aretas

Scripta minora, rec. L. G. Westerink, Leipzig, Teubner, 1968-1972, 2 vol.

Scholia in Porphyry Isagoge, ed. M. Share, Athens, 1994.

Wilson Nigel C., *Scholars in Byzantium*, Londres, Duckworth, 1983, 120-135.

Barlaam

Barlaam Calabro, *Epistole greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, ed. G. Schiro, Palermo, 1954, 229-230.

Schiro G., Barlaam y la filosofía en Tesalónica en el siglo XIV [en griego moderno], Hetairia Makedonikon Spoudon 32, 1959, 10 y sigs.

Besarión

Bessarionis cardinalis *Adversus calumniatorem Platonis* [s. d., ¿1469?]; *In calumniatorem Platonis libri IV*, Venetia, Aldo Manuzio, 1503 y 1516; ed. moderna en L. Möhler, Kardinal Bessarion, Paderbon, Schöningh, 3 vol., más precisamente en el t. III.

Vast H., *Le Cardinal Bessarion (1403-1472. Étude sur la Chrétinité et la Renaissance vers le milieu du XVe. Siècle*, París, 1878; reimpresión, Genève, 1997.

Labowsky L., *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1979.

Diádoco de Foticé

Oeuvres spirituelles, ed. É. des Places, *SC*, nº 5 *bis*, París, Cerf, 1966.

Doroteo de Gaza

PG LXVIII.

Oeuvres spirituelles, introducción, texto griego, traducción y notas por L. Regnault y Dom J. de Préville, *SC*, nº 92, París, Cerf, 1963.

Elías el Écdico

PG XC y CXVII.

The Philocalia, edición y traducción bajo la dirección de G. E. H. Palmer, Boston, Faber & Faber, 3, 1979, 32-65.

Eneas de Gaza

Enea di Gaza, *Teofrasto*, al cuidado de M. E. Colonna, Napoli, Librería Scientifica, 1958. Texto griego, traducción italiana, comentario e índice. [Trabajo mediocre, pero único. Hay una traducción francesa incompleta, pero en general excelente, en M. N. Bouillet, *Les Enneades de Plotin*, París, Hachette, 1857-1861, traducción francesa, t. II, p. 673-687].

Segonds A. Ph., Ainéas de Gaza, en *Dictionnaire des Philosophes Antiques* I, 1987, 82-87.

Focio

PG CI-CIV.

Photius, *Bibliothèque*, texto establecido y traducido por R. Henry, París, Les Belles Lettres, 1959-1977, 8 vol.

Schamp J., *Photios, historien des lettres. La* Bibliothèque *et ser notices historiques*, Liège / París, Les Belles Lettres, 1987.

Gregorio Palamas

Oeuvres de Grégoire Palamas, ed. P. Chestou, Thessalonique, 1962, 5 vol.

Défense des saints hésychastes, edición y traducción francesa de J. Meyendorff, Louvain, 1959, 2 vol.; 2ª. ed. corr., 1974.

Meyendorff J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, París, Seuil, 1959.

Isaac Comneno (Sebastocrátor)

Los textos atribuidos a Isaac Comneno fueron editados por Daniel Isaac, en el apéndice a Proclus, *Trois études sur la Providence*, París, Les Belles Lettres, I, 1977, p. 153-223; II, 1979, p. 109-169; III, 1982, p. 129-200.

Jorge Paquímero

Quadrivium de Georges Pachymère, ed. P. Tannery, texto revisado y establecido por E. Stéphanou, Studi e Testi, Città dei Vaticano, 1940.

Commentary on Plato's Parmenides *(Anonymous Sequel of Proclus, Commentary)*, edición y traducción inglesa por T. A. Cadra, S. M. Honea, P. M. Stinger y G. Unholtz, introducción L. G. Westerink, Philosophi Bizantini 4, Qthènes, Académie d'Athènes; Leiden, Brill; París, Vrin; Bruxelles, Ousia, 1989.

Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon* I, texto establecido y traducido por A. P. Segonds, París, Les Belles Lettres, 1986, CXV-CXVIII.

Jorge de Trebizonda

Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis, Venetia, Aldo Manuzio, 1523; reimpresión, New York, 1965.

Monfasani J., *George of Trebizond. A Biography and Study of his rhetoric and logic*, Leiden, Brill, 1976.

Juan Clímaco

Saint Jean Climaque, *L'Échelle sainte*, traducción francesa P. Deseille, Abbaye de Bellefontaine, Spiritualité orientale 24, 1978.

Juan Cortásmeno

Briefe, Gedichte und kleine Schriften, Prosopographie, Einleitung, Text hrsg. von H. Hunger, Wien, Verlag der österr. Akad. der Wiss., 1969.

Canart P. y Preton G., Les recueils organisés par Jean Chortasmenos et le problème des autographes, *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel*, Wien, Verlag der österr. Akad. der Wiss., vol. 1, 1981, 115-178.

Juan Damasceno

Die Schriften des Johannes von Damaskos, besorgt von P. B. Kotter, Berlin / New York, De Gruyter: I, *Institutio elementaria. Capita philosophica (Dialectica)*. Als Anhang: Die Philosophischen Stücke aus *Cod. Oxon. Bod. Auc.* T. I. 6, Patristische Texte und Studien 7, 1969; II, *Expositio fidei*, *PTS*, 12, 1973; III, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, *PTS*, 17, 1975; IV, *Liber de haeresibus. Opera polemica*, *PTS*, 22, 1981; V, *Opera homelitica et hagiographica*, *PTS*, 30, 1989.

Juan Ítalo

Johannis Itali, *Opera*, ed. N. Kecakmadse, Tiflis, 1966.

Gouillard J., Le *synokdikon* de l'orthodoxie, *Travaux et mémoires* 2, 1967, 188-202; La religion des philosophes, *Travaux et mémoires* 6, 1976, 305-324; Le procès officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus, *Travaux et mémoires* 9, 1985, 133-174.

Leoncio de Bizancio

PG LXXXVI.

Evans D. B., *Leontius of Bizantium. An Origenist Christology*, Washington, Dumbarton Oaks St. 13, 1970.

Máximo el Confesor

PG 90 y 91.

Maximi Confessoris *Opera*, Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout, Brepols, Leuven, Univ. Press: I, *Quaestiones ad Thalassium I-LXV*, ed. C. Laga y C. Steel, 1980-1990, 2 vol.; II, *Quaestiones et dubia*, ed. J. J. Declek, 1992; III, *Ambigua ad Iohannem*, ed. E. Jeauneau, 1988; IV, *Opuscula exegetica duo*, ed. P. van Deun, 1991.

Von Balthazar U., *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner* (con textos), 2ª. ed., Einsiedeln, 1961; traducción francesa de la 1ª. ed., por L. Lhaumet y H. A. Prenthout, París, Aubier, 1947.

Symposium sur Maxime le Confesseur [Fribourg, 2-5 de setiembre de 1980], ed. por F. Heinzer y Chr. Schöborn, Fribourg [Suiza], Éd. Univ., 1982.

Nicéforo Blemides

PG CXLII.

Nicephori Blemmydae Autographia sive curriculum vitae necnon Epistula universalior, ed. J. A. Munitiz, Corpus Christianorum, Series Graeca, Turnout, Brepols / Leuven, Univ. Press, 1984.

Gegen die Vorherbestimmung des Todeskunde, texto, traducción y comentario de W. Löckner, Philosophi Byzantini 2, Athènes, Académie d'Athènes; Leiden, Brill; París, Vrin; Bruxelles, Ousia, 1985.

Nicéforo Cumno

Oeuvres, en *Anécdota graeca*, III, ed. J.-F. Boissonade, París, 1831; V, París, 1833; *Anécdota nova*, ed. J.-F. Boissonade, París, 1844; en *Philosophia* 3, 1973, 361-379, ed. L. G. Bénakis.

Sevcenko I., *Étude sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruxelles, Byzantion, 1962.

Verpeaux J., *Nicéphore Choumnos, homme d'État et humaniste byzantin (1250/1255-1327)*, París, Picard, 1959.

Nicéforo Gregoras

Nicephori Gregorae *Antilogia* et *Solutiones quaestionum*, ed. P. L. M. Leone, *Byzantion* 40, 1970, 471-516.

Il *Philomathès* è *Péri hybristikôn* di Nicefore Gregora, ed. P. L. M. Leone, *Studi byzantini e neoellenici* 8-9, 1971-1972, 171-201.

Fiorenzo o *Intorno alla sapienza*, al cuidado de P. L. M. Leone, Napoli, Università di Napoli, Cattedra di filologia bizantina, 1975.

Guilland R., *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'oeuvre*, París, 1926.

Nicolás Cabasilas

La vie en Christ, introducción, texto crítico y notas por M. H. Congourdeau, París, Cerf: libro I-IV, *SC*, nº 355, 1989; libros V-VIII, *SC*, nº 361, 1990.

Explication de la divine liturgie, introducción y traducción de S. Salaville, *SC*, nº 4 *bis*, París, Cerf, 1967.

Angelopoulos A. A., *Nicolas Cabasilas. Sa vie, son oeuvre*, Thessalonique, 1970.

Lot-Borodine M., *Un maître de spiritualité au XIVe. siècle* [1926], 2ª. ed., París, 1958.

Nicolás de Metona

Nicholas of Methone, *Refutations of Proclus'* Elements of Theology, ed. A. D. Angelou, Philosophi Byzantini I, Athènes, Académie d'Athènes; Leiden, Brill; París, Vrin, 1984.

Dräseke J., Nikolaos von Methone, *Byzantinische Zeitschrift* 1, 1892, 438-478.

Podskalsky G., Nikolaos von Methone und die Proklos renaissance in Byzanz, *Orientala christiana periodica* 42, 1976, 509-523.

Pletón (Jorge Gemisto)

Pléthon, *Traité des lois*, ed. por C. Alexandre, con una traducción francesa por A. Pelissier, París, 1858; reimpresión, Amsterdam, Hakkert, 1966; París, Vrin, 1962.

Pléthon, *Traité des vertus*, edición crítica, introducción, traducción y comentario por B. Tambrun-Krasker, Philosophi Byzantini 3, Athènes, Académie d'Athènes; Leiden, Brill: París, Vrin, Bruxelles, Ousia, 1987.

Oracles chaldaïques, récension de G. Pléthon, edición, traducción y comentario por B. Tambrun-Krasker. Recensión árabe de los *Magica logia*, con la traducción francesa de M. Tardieu, Philosophi Byzantini 7, Athènes, Académie d'Athènes; Leiden, Brill, París, Vrin, Bruxelles, Ousia, 1995.

Georgi Gemisti Plethonis *Contra Scholarii pro Aristotelis objectiones*, Leipzig, Teubner, 1988.

Lagarde B., *Des différences entre Platon et Aristote*, ed. B. Lagarde, tesis de doctorado del 3° ciclo, Universidad de París IV-Sorbona, 2 t., 1976.

Bartegeliotes, *La critique d'Aristote chez Pléthon comme expression de l'anti-aristotelisme au XVe. Siècle*, Athènes, Fondation de recherche et d'édition de philosophie néo-hellénique, 1980.

Masai F., *Pléthon et le néo-platonisme de Mistra*, París, Les Belles Lettres, 1958.

Procopio de Gaza

PG LXXXVII.

Dräseke J., Prokop von Gaza *Wiederlegung des Proklos*, *Byzantinische Zeitschrift* 6, 1897, 55-91.

Stiglmayr J., Die Streitschrift des Prokop von Gaza gegen den Neoplatoniker Proklos, *Bizantinische Zeitschrift* 8, 1899, 263-301.

Pselo

Obras filosóficas

Lettre à Michel Cérulaire sur la chrysopée, ed. J. Bidez, en *Michel Psellus. Épître sur la chrysopée*. Opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie, Catalogue des manuscrits alchimiques grecs VI, Bruxelles, 1928; al cuidado de U. Criscuolo, en Michele Psello, *Epistola a Michele Cerulario*, Napoli, Bibliopolis, 1973, 2ª. ed., 1990.

Commentaire des Oracles chaldaïques, ed. É. des Places, en *Oracles chaldaïques*, con una selección de comentarios antiguos, París, Les Belles Lettres, 1971, 2ª. ed., 1996 (cf. también *Opuscules philosophiques*, ed. por J. M. Duffy y D. J. O'Meara II, 1989, 125-152).

Michele Psello, *Epistola a Giovanni Xifilino*, al cuidado de U. Criscuolo, Napoli, Bibliopolis, 1973, 2ª. ed., 1991.

Acte d'accusation contre Michel Cérulaire, ed. L. Bréhier, *Revue des études grecques* 16, 1903, 375-416; 17, 1904, 35-76.

De omnifaria doctrina, ed. L. G. Westerink, Nimega, Centrale Drukkerij, 1948.

Opuscules philosophiques, ed. por J. M. Duffy y D. J. O'Meara, en Michel Psellus, *Philosophica minora*, Leipzig / Stuttgart, Teubner: I (Opúsculos de lógica y de ciencia natural), 1992; II (Opúsculos de metafísica y de teología), 1989.

Aurea Catena Homeri, texto editado por G. Sathas, en el *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* V, 1875, p. 215-219; Lévêque Pierre, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allegorie grecque.* Annales littéraires de l'Université de Besançon, 27, París, Les Belles Lettres, 1959. [Traducción francesa y comentario].

Michaelis Pselli, *Commentarii in Physicam* Aristotelis, en la traducción de B. Camotius, reimpresión de la ed. de Venecia, 1554, introducción de Ch. Lohr, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1990.

Philosophica Symmikta, A miscellany in the trad. of M. Psellos, Codex Baroccianus graecus 131, edición crítica de I. N. Pontiakos, Philosophi Byzantini 6, Athènes, Académie d'Athènes; Leiden, Brill; París, Vrin; Bruxelles, Ousia, 1992.

Obras teológicas

Michel Psellus, *Theologica*, t. I, ed. P. Gautier, Leipzig / Stuttgart, Teubner, 1989.

Obras de retórica

Gauthier P., Traité sur la rhétorique, *Prometheus* 3, 1977, 193-203.

Zervos C., *Un philosophe néo-platonicien du XIe. siècle, Michel Psellos. Sa vie, ses oeuvres, ses luttes philosophiques, son influence*, París, Leroux, 1919.

Bénakis L., Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43, 1961, 215-238; 44, 1962, 33-61.

"Suda"

Suidae lexikon, ed. A. Adler, Leipzig, Teubner, 1928-1938, 5 vol. (el quinto volumen contiene los índices y un estudio sobre la tradición manuscrita); 2ª. ed., Teubner, 1968-1971.

Adler A., Suidas, *Realencyclopädie*, IV A 1, 1931, 675-717.

Teodoro Metoquita

Theodori Metochitae *Miscellanea philosophica et historica*, ed. C. G. Müller y M. T. Kiesling, Leipzig, Teubner, 1821.

Sevcenko I., *Étude sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruxelles, Byzantion, 1962.

De Vries-van der Velden E., *Théodore Métochite. Une réévaluation*, Amsterdam, J.-C. Geiben, 1987.

Teodoro Pródromo

Tannery P., Théodore Prodrome, *Sur le grand et le petit* (a Itálico), *Annuaire de l'Association pour l'enseignement des études grecques en France* 21, 1887, 104-119.

Tzetzes

Morgan G., Homer in Byzantium. John Tzetzes, en *Approaches to Homer*, ed. por C. A. Rubino y C. W. Shelmerdin, Austin, Univ. of Texas, 1983, p. 165-188.

Boissonnade J. F., Tzetzae *Allegoriae* Iliadis, París, 1851. Y por último, H. Hunger, *Byzantinische Zeitschrif* 49, 1956, 249-310 [sobre la *Odisea*, 1-12]; Id., *ibid.* 38, 1955, 4-48 [sobre la *Odisea*, 13-24].

Zacarías de Gaza

Zacharia Scolastico, *Ammonio*, Napoli, La Buona Stampa, 1973. Texto griego, traducción italiana, comentario e índice por M. E. Colonna. [Trabajo mediocre, pero único].

Merlan Ph., Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9, 1968, 193-203.

Anexo

Qué es necesario saber antes de abordar el estudio del pensamiento antiguo

MONIQUE CANTO-SPERBER
Y LUC BRISSON

La historia de la filosofía griega que hemos presentado en esta compilación atestigua con claridad varias exigencias. En primer lugar, esta historia cuida de recordar siempre que se relaciona con textos redactados sobre soportes cuyas características materiales deben tomarse en cuenta. Por otra parte, no pueden ser solamente objeto de una lectura inmanente (como si contuvieran en sí la totalidad de su propio sentido), sino que exigen una lectura que se nutre con el conocimiento del contexto teórico, y también histórico, ideológico, político, social y económico, en que se inscriben. Los textos estudiados en el seno de la filosofía antigua nunca pueden considerarse a partir de una única perspectiva. De todos modos, la diversidad de las interpretaciones que alimentan a cada uno de esos puntos de vista no es infinita, pues esos textos se vinculan con un conjunto de referentes o de objetos (históricos, culturales y filosóficos) que permiten hacer, entre las interpretaciones, una elección razonada y legítima. Esa relación con los objetos constituye, de hecho, el único instrumento de "verificación" posible en materia de estudios clásicos.

Así concebido, el estudio de la filosofía griega requiere varias cualidades esenciales: una actitud general de espíritu crítico, la decisión de defenderse de toda imagen estereotipada y convenida sobre un autor, una corriente o una filiación filosófica, la voluntad de no usar ningún texto (fragmento o testimonio) del que no se sepa de dónde procede, con qué fin fue redactado y de qué manera llegó hasta nosotros, es decir, no utilizar nada cuyo origen, transmisión e interpretación no hayan sido controlados.

1. Los problemas

Los textos que forman el corpus de la filosofía antigua nunca pueden ser objeto de una lectura inmediata y esto por varias razones. En primer lugar, esos textos —y nos limitaremos aquí a hablar de los textos griegos— están escritos en una lengua de la que casi ninguna persona está dotada de una

competencia lingüística real. Porque ese corpus consiste siempre sólo en textos escritos, cuya comprensión e interpretación dependen con exclusividad de otros textos escritos. Para explicar el sentido de una palabra griega, no se recurre a un hablante, sino a un diccionario y a gramáticas, estas últimas también concebidas a partir de textos escritos. Luego, esos textos son artefactos, es decir, escritos reconstruidos, en grados diversos, por los editores encargados de establecerlos y transmitirlos. Para que se comprenda este punto decisivo, es necesario dar desde un principio algunas precisiones respecto del acto material de escritura en la antigüedad.

Los primeros soportes utilizados para copiar los textos filosóficos fueron la piedra y el papiro.

De los textos filosóficos grabados en piedra, muy pocos ejemplares antiguos subsisten (aun cuando es cierto que las numerosas inscripciones funerarias de las épocas helenística y romana inspiraron estudios recientes sobre la representación filosófica de la muerte; y que los millares de inscripciones funerarias que tienen grabadas las palabras "yo, yo soy filósofo ..." han servido para establecer la prosopografía o conjunto de fichas de identificación de los filósofos antiguos). A partir de la época de Platón (fines del siglo V-comienzos del siglo IV), ningún filósofo recurre ya al "soporte piedra". Incluso, resulta dudoso que los filósofos preplatónicos hayan hecho grabar sus pensamientos en piedra; en cambio, pudieron redactar borradores o trabajos preliminares sobre una delgada capa de cera colocada sobre la superficie de una tablilla de madera: luego, la cera se raspaba y volvía a utilizarse (ver ilustración I, [página siguiente]).

De todos modos, es necesario mencionar aquí una excepción particularmente interesante, si bien de época tardía. En 1884, se descubrió en la ciudad de Enoanda (en Cilicia), una inscripción muy larga que hizo grabar sobre un muro elevado, situado sobre el Ágora, un cierto Diógenes (llamado Diógenes de Enoanda, representante de la escuela epicúrea tardía), que vivió en el siglo II d. C. Al sentir que su fin estaba próximo, este filósofo hizo inscribir en piedra, para instruir "a sus conciudadanos y a todos los extranjeros que pasaran por Enoanda", la única doctrina que, según él, podía liberar del miedo a la muerte.

Incluso antes de la época de Platón, pues, el uso del papiro estaba muy ampliamente extendido entre los filósofos. El texto volvía a copiarse en columnas paralelas en el sentido de la altura, por medio de gruesas letras no acentuadas (entre 15 y 25 por línea, aun cuando el término utilizado para denominarlas "unciales" —significa literalmente "letra que representa la doceava parte de una línea de doce letras") de forma bastante geométrica

Ejercicio de escritura. Egipto, siglo II a. C.

Tablilla de madera recubierta de cera, 260 x 178 mm (cera: 211 x 128 mm).
El maestro de escritura ha propuesto dos gnomai (sentencias) que el alumno debe copiar y ha trazado cuatro conjuntos de líneas paralelas, para que éste se guíe por ellas.
Transcripción:

ϛοφουπαραϛάδροϛδεχουϛυμβουλιαν
μηπαϛνενκητοιϛφιλοιϛπιϛτευεται [l. -ete]

Fuente: *Greek Manuscripts of the Ancient World*, por G. E. Turner, segunda edición por P. J. Parsons, Institute of Classical Studies, Bulletin Suppl. 46, 1987.

(ver ilustración II; sería erróneo asimilar estas letras a mayúsculas, en la medida en que no se corresponden con las mayúsculas griegas que conocemos y que no se hacía entonces ninguna distinción entre letras mayúsculas y minúsculas). Cuando el espesor y la calidad del papiro lo permitían, se podía escribir en ambos lados (es el caso de los papiros del *Index Academicorum*). Las palabras escritas sobre el papiro no estaban separadas ni tampoco se incluía, evidentemente, ningún signo de puntuación. Luego, las bandas de papiro, de un ancho de 18 a 20 cm y una longitud de 12 a 15 m, se enrollaban; por consiguiente, era difícil leer algunas líneas de un texto sin desenrollar el conjunto, a menos que se dispusiera de un medio que permitiera desenrollar el papiro por un extremo o por el otro. El conocimiento de grandes tramos de la historia de la filosofía depende de la lectura de

los vestigios conservados de estos papiros, en extremo frágiles. El ejemplo más célebre es el siguiente. Hacia 1 750, se descubrieron cerca de 800 rollos de papiro en los restos, sepultados por la erupción del Vesubio, el 24 de agosto del 79 d. C., de lo que se denomina la villa de los Pisones. Este importante descubrimiento reveló obras de Epicuro por completo desconocidas y sacó de la nada la importante producción filosófica de Filodemo de Gadara, discípulo, en Atenas, de Zenón de Sidón, y "director espiritual" de Lucio Calpurnio Pisón Cesonino, propietario de la casa en cuestión. La extracción de los papiros fue, en el siglo XVIII, una empresa materialmente difícil, pues para acceder a los rollos, los arqueólogos debieron excavar galerías en la lava, galerías con atmósfera deletérea en razón del gas que todavía permanecía estancado. Pero el desenrollado de los papiros fue lo que exigió durante largo tiempo una técnica muy compleja, pues era necesario sumergirlos varios meses en baños de substancias químicas antes de poder hacerlo; hoy, bastarían algunos minutos de inmersión. Por último, su lectura es lenta y delicada: las letras son a veces difíciles de identificar, las palabras con frecuencia no están separadas y, por así decirlo, no hay ningún signo de puntuación, aun cuando los papiros contienen a veces signos diacríticos que servían para anotar el texto (como lo recuerda Diógenes Laercio, a propósito de Platón: III, 65-66). Además, los papiros están ennegrecidos, carbonizados por completo a consecuencia del calor y en ocasiones agujereados, pero aún así la escritura resulta legible con un luz fuerte y el uso reciente del microscopio binocular ha hecho mucho más fácil la lectura. Queda en pie que todas las dificultades iniciales impidieron un aprovechamiento rápido de este fondo excepcional. Pero el proceso se aceleró algunos años después gracias al espíritu emprendedor de Marcello Gigante, profesor de la Universidad de Nápoles, y a la dedicación de jóvenes investigadores italianos, noruegos, ingleses y franceses.

Para referirse a un texto que figura en un papiro, se cita en general al papiro indicando su procedencia, a la que se antepone la letra P, su número de inventario y, llegado el caso, las líneas a que se hace mención: por ejemplo, ΠΟξψ. 2102 remite al papiro de Oxirrinco, nº 2102 (siglo II d. C.).

El rollo de papiro fue, hasta el siglo II d. C., es decir, durante más de ocho siglos, el principal soporte para la escritura de los textos literarios y filosóficos griegos. En esta fecha aparece una nueva técnica. En lugar de ser enrolladas, las hojas de papiro se cortaron y se plegaron en cuadernillos antes de ser utilizadas para escribir. Los cuadernillos eran casi siempre en cuarto, es decir, pliegos doblados en dos. Por otra parte, el pergamino, hecho con piel de cabra (que se utilizaba desde hacía mucho tiempo, como lo atestigua Heródoto en V, 58), vio extenderse su uso, entre los siglos II y III

Papiro que contiene un fragmento del texto del Fedón de Platón

Platón, Fedón, 102. Egypt Exploration Society. Fines del siglo I / comienzos del II d. C. B. P. Grenfell, A. S. Hunt, Poxy. xv 1809; Pack2 1391. Oxirrinco, fines del siglo I / comienzos del II (conjeturado), parte superior de un rollo de papiro, 117 x 113 mm

Se señala que se han agregado anotaciones, cuya referencia exacta permanece incierta, en el margen superior, con una letra (tipo de escritura) más pequeña y más cursiva.

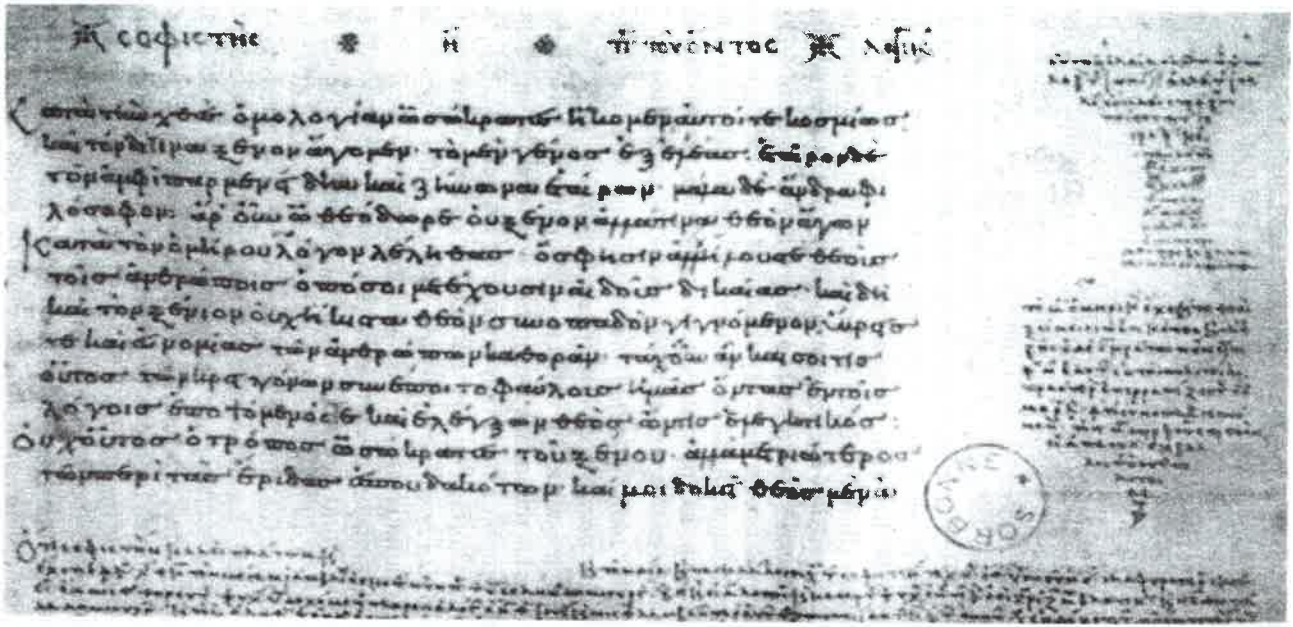
Transcripción (Fedón, 102 e 1-8):

απολωλεναι · υπομενονδε
καιδεξαμενοντηνονϛμικρο
τητα · ινειναιετε
ρονηὅπερην · ωϛπερεγω · δε
ξαμενοϛκαιυπομεναϛτην
ϛμλκροτητα · καιετιώνὅϛ[περ]
ειμιουτοϛὅαυτοϛ · ϛμικροϛ
ειμι · εκελνοδεουτετολμ[η

Fuente: Greek Manuscripts of the Ancient World, por E. G. Turner, segunda edición por P. J. Parsons, Institute of Classical Studies, Bulletin Suppl. 46, 1987.

d. C., a expensas del papiro, que llega a reemplazar en forma definitiva, incluso en Egipto, a partir del siglo IV. La denominación de "pergamino" proviene de una deformación de "Pergamon" (Pérgamo), la ciudad más afamada por la producción de ese material. La piel, que no era naturalmente apta para recibir la escritura, debía ser desbastada y se la frotaba con piedra pómez. De este modo, se volvía delgada y blanca; luego, se acentuaba esa blancura con tiza. En casi todos los casos, se podía escribir por ambos lados de la piel y, aunque era más costoso que el papiro, el pergamino era más duradero. La sustitución del papiro por el pergamino, que se hizo casi en el mismo momento en que se empezó a reunir los papiros en cuadernillos, trajo aparejado con bastante rapidez el abandono del rollo: el empleo de rollos de pergamino resultaba bastante incómodo. Se prefirió entonces encuadernar los pergaminos en un códice, es decir, una suerte de libro, sobre el que se colocaba a veces una sobrecubierta de madera. Este códice se podía abrir en la página deseada, cosa que hacía mucho más fácil la consulta del texto. En el siglo IV, predominaba el empleo del códice, tanto para los papiros como para los pergaminos.

Todo manuscrito de un texto filosófico fue, en general, copiado nuevamente por un lector, que podía o no ser miembro de una Escuela. Los críticos y eruditos que trabajaron en Alejandría a fines del siglo IV a. C. corrigieron, con más o menos acierto, un gran número de textos filosóficos y, en ocasiones, revistieron a esos textos de una nueva apariencia. También existían, un poco todo alrededor del Mediterráneo, bibliotecas públicas o privadas, tanto de papiros (tales como las de las ciudades de Oxirrinco y de Herculano) como de pergaminos. En los primeros siglos de nuestra era, la biblioteca de Pánfilo, que utilizó Eusebio de Cesarea, y la de los Papas, en Roma, son buenos ejemplos de la existencia de bibliotecas en el mundo cristiano. Aún así, la mayor parte de los manuscritos que llegaron hasta nosotros fueron copiados (o fabricados) y conservados en el Imperio bizantino (para mayores detalles, véase Nigel Wilson, *Scholars in Byzantium*, Londres, Duckworth, 1983; A. Dain, *Les Manuscrits*, 1964, 3ª. ed. revisada y aumentada, París, Les Belles Lettres, 1975; R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, París, Klincksieck, 1954; C. H. Roberts y T. C. Skeat, *The Birth of Codex*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; E. G. Turner, *Greek Papyri: an Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1968, y *Greek Manuscripts of the Ancient World*, 2ª. ed. revisada y ampliada, ed. por P. J. Persons, BS 46, 1987). Dos notables ejemplos de análisis de los manuscritos de Platón y Aristóteles se encuentran en los cursos que Jean Irigoin dedicó a esos temas; se han publicado, en forma de resumen, en el *Annuaire du College de France*, 1986 —para el año lec-



Bodleianus Clarkianus 39, fol. 113 r

Este manuscrito, conservado hoy en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, se terminó en el 895. El trabajo fue realizado por el escriba conocido como Juan el Calígrafo para Aretas (ca 860-ca 935), que fue arzobispo de Cesarea, en Capadocia.

Sobre la fotografía, se lee sobre la primera línea el título Σοφιστής y los dos subtítulos del diálogo: ἢ περ᾽ τοῦ ὄντος, [género] λογικός. Luego vienen las primeras palabras pronunciadas por Teodoro: Κατὰ τὴν χθ_ς ὁμολογίαν ...

Los escolios, que se encuentran en los márgenes, son de mano de Aretas. El primero, en el margen superior derecho, que invoca la autoridad de Estrabón para situar a Elea en Italia, comienza así: Αἴτη ἡ Ἐλαία οὐκ τινες ὑπέλαβον τῆς Ἰταλίας, εἴ τι δεῖ Στράβωνι πείθεσθαι τῷ γεωγράφῳ.

Fuente: *Scribes and Scholars. A guide to the transmission for Greek and Latin Literature*, por L. D. Reynolds y N. Wilson, Oxford, Clarendon Press, 1974 [2ª. ed. revisada y ampliada], Lámina III.

tivo 1985-1986, estudio de varios manuscritos de Platón— y 1987 —para el año lectivo 1986-1987, estudio de los manuscritos de la *Poética* de Aristóteles.

Varios siglos más tarde, alrededor del siglo IX, se modificaron las reglas de la transcripción de los escritos antiguos. Los textos, que primero estaban escritos con unciales, se copiaron en minúsculas, se separaron las palabras, se las acentuó (en algunos casos) y se introdujeron (a veces) signos de puntuación (ver ilustración III). El hecho de separar las palabras y el uso desafortunado de la acentuación y de la puntuación dieron origen a numerosos errores o ambigüedades. Además, ciertas unciales difíciles de distinguir (como A, D, L, *alpha, delta, lambda*) se transliteraron de manera inexacta. Por último, la modificación de la pronunciación, en particular el fenómeno del iotacismo, es decir, la reducción al sonido i de las vocales E, H, U, *epsilon*, *heta*, *ypsilon*, y de los diptongos *ai*, *ei* y, a veces, *oi*, también planteó problemas: *physin* (la naturaleza) y *phesin* (él dijo) se pronunciaban de la misma manera (*phisin*); *heteron* (otro) y *hetairon* (camarada) se pronunciaban las dos *hitiron*. Esto explica por qué, en la mayor parte de los casos, el trabajo de los copistas estuviera lleno de faltas características. Pero en otras ocasiones, la transliteración de las unciales fue ocasión de un verdadero trabajo de edición crítica; así, los ejemplares transliterados cuyos originales se han perdido son, a veces, mejores que los papiros más antiguos.

Se dará como ejemplo una dificultad bien conocida para los especialistas en Platón. En un pasaje del libro VI de la República, 509 d 7, Platón compara la relación que tienen entre sí el conjunto de los objetos sensibles y el conjunto de las realidades inteligibles con la partición de una línea. En la versión que proporciona la mayor parte de los editores, el texto dice: "si se toma una línea cortada en dos secciones desiguales" (*grammen dikhta tetmenen labon anisa tmemata*: γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα). La dificultad reside en las palabras *tetmenen labon anisa*, (literalmente: "Si se toma (una línea) cortada en (secciones) desiguales", en que *anisa* es el acusativo plural neutro de *anisos* (desigual) y depende de *tetmenen*, "(línea) cortada"). El mejor manuscrito (A = Parísinus 1807) tiene *anisa*, mientras que un excelente manuscrito (F = Vindobonensis 55) trae *an isa* (de *isos*, igual). La diferencia es considerable: si se acepta *anisa*, esto significa que las secciones de la línea que describe Platón en su célebre alegoría son desiguales; si se admite *an isa*, esas mismas secciones son iguales. La interpretación de la ontología y de la epistemología platónicas pueden depender, en parte, de una decisión de este tipo. Ahora bien, este es un problema insoluble, desde el momento en que se entiende que el texto en unciales se presentaba, en líneas generales, así: LABONANISA. ¿Cómo podían saber los copistas dónde cortar esta sucesión de letras? Se la podía

cortar como: LABON AN ISA, lo que significa: "si se toman (secciones) iguales"; o como LABON ANISA, lo que significa "si se toman (secciones) desiguales". Por lo tanto, resulta imposible una solución en función de consideraciones estrictamente filológicas (sobre todo esto, véase Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI 509 d-511 e*, t. I: *Bilan analytique des études 1804-1984*, Montréal, Bellarmin-París, Les Belles Lettres, 1986; t. II: *Le texte et son histoire*, Montréal, Bellarmin, 1994).

Si bien todos los textos antiguos son en cierto modo artefactos, no lo son todos en el mismo grado. En efecto, es necesario distinguir entre dos tipos de textos diferentes. Puede tratarse, por una parte, de textos considerados como completos (o casi) o bien de fragmentos conservados por autores con frecuencia muy posteriores (a la fecha supuesta de composición del fragmento) y, en general, poco confiables.

1. Consideremos en primer término el mejor de los casos, el primero: cuando disponemos de obras completas, aun cuando el conjunto de la obra de un autor haya llegado hasta nosotros sólo en forma parcial. Este caso corresponde de hecho a muy pocos autores griegos, principalmente Platón, Aristóteles, Epicteto, Marco Aurelio y Plotino. Las obras de estos autores fueron objeto, desde la antigüedad, de una edición aceptable. Pero sería un error, en este contexto, atribuir al término "edición" el sentido que se le adjudica hoy. Ninguno de estos cinco autores, cuya obra se ha transmitido sin demasiadas pérdidas, confió el manuscrito de sus obras a un editor que haya controlado las copias y la difusión. En la antigüedad, la "edición" de un texto consistía, simplemente, en poner a disposición de los interesados eventuales una copia de referencia, que los lectores volvían a copiar durante varios siglos sin el menor control. Cuando en el siglo XIX y comienzos del siglo XX se realizaron las primeras ediciones verdaderas de las obras antiguas —en el sentido de que proponían el establecimiento de un texto de referencia poco menos que definitivo— este texto sólo podía ser uno "fabricado" a partir de papiros, de manuscritos (de naturaleza, de épocas y de manos diferentes) y de testimonios diversos.

El especialista que, en la actualidad, se propone editar un texto antiguo se encuentra, por lo tanto, frente a una tarea ardua. En primer lugar, debe hacer la historia de la tradición manuscrita: es decir, recuperar los manuscritos del texto, reconstruir su cronología, que a veces abarca una decena de siglos, y reconstituir su filiación. Para representar esta historia de una manera clara, utiliza un *stemma* o esquema que indica las relaciones de anterioridad y de parentesco entre los manuscritos. Tomemos, una vez más, el

ejemplo de las obras de Platón, en conjunto bastante bien editadas. Los dos manuscritos más antiguos de Platón son pergaminos que datan del siglo IX d. C.; por lo tanto, son posteriores en más de trece siglos a la época en que Platón redactó sus diálogos. Es decir, que durante más de un milenio los textos de Platón volvieron a copiarse sin que se pueda saber con qué precisión. Esto explica las divergencias entre los manuscritos, que en general se incluyen en los aparatos críticos de las mejores ediciones, como se indicará en detalle en la sección dedicada a los problemas de lectura y de interpretación de los textos antiguos (véase más adelante, p. 812-813).

Ocurre a veces que encontramos citas en textos anteriores a los manuscritos de que disponemos, ya sea en papiros o bien —sobre todo para la obra de Aristóteles— en comentarios antiguos en que se cita el texto antes de estudiarlo. También ocurre que ciertos textos griegos sólo se hayan conservado, en su totalidad o en parte, en una lengua diferente de la original (el griego) o que la traducción de tal o cual texto griego a otra lengua sea anterior al manuscrito más antiguo. Por ejemplo, las traducciones árabes más antiguas de la *Metafísica* de Aristóteles, con frecuencia tributarias del siríaco, son anteriores, en la mayor parte de los casos, a los manuscritos griegos más antiguos de este texto (por ejemplo: la traducción de Astat, para al-Kindi, de la *Metafísica*, en el siglo IX, es anterior al Parísinus 1853, que data del siglo X, y al Laurentianus 87 12 c, que data del siglo XII). En el curso de las últimas décadas, se han utilizado cada vez más las traducciones al árabe, al siríaco y al armenio de las obras de Aristóteles, de Porfirio o de Proclo para realizar ediciones modernas más confiables de sus textos. Esas traducciones se realizaron a partir de manuscritos de otras familias, que los especialistas actuales se ven obligados a agregar a los *stemmas* de los editores del siglo XIX.

2. El peor de los casos, el segundo, es aquel en que disponemos no de textos completos, sino de textos que subsisten, por una parte, en forma de fragmentos, de citas literales, conservados y citados por autores de épocas y de tendencias diversas, con frecuencia proclives a manipularlos y adaptarlos, o bien, por otra parte, conservados en forma de testimonios, de textos doxográficos, abundantes en número pero difíciles de utilizar. En ocasiones, los dos tipos de textos se encuentran estrechamente mezclados, como en la *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesarea. Los problemas de lectura y de interpretación, en los dos casos, son considerables, y esto por varias razones.

En primer lugar, y para relacionar este caso con el precedente, algunos de esos fragmentos aparecen citados por los autores de los que hemos ha-

blado con anterioridad. Los problemas de establecimiento y de interpretación relativos a los textos completos de estos autores-fuente se aplican, por lo tanto, *a fortiori* a los pasajes que ellos mencionan de otros autores. Por otra parte, nunca se puede dejar de lado el tomar en cuenta tanto el contexto en que se citan los textos como la intención con que se lo hace. Por último, el mayor problema que suscitan los textos que nos han llegado en forma de fragmentos es que el mismo fragmento puede aparecer en varios autores, que no siempre tienen la misma versión, aunque el sentido sea poco menos que idéntico.

El caso más famoso es el de los fragmentos de ciertos sofistas, que conocemos sobre todo por textos de Platón que los menciona casi siempre en una perspectiva crítica; muy en particular, esto se aplica a Protágoras. Pero otros ejemplos, extraídos del *Poema* de Parménides, son particularmente instructivos.

En su edición del *Poema* (*Études sur le Parménide*, t. I: *Le poème de Parménide. Textes, traduction, essai critique*, por Denis O'Brien y Jean Frère, París, Vrin, 1987), Denis O'Brien menciona, entre otros, dos casos característicos (respectivamente, en las p. 7 y 34).

a. El primer caso es la línea 29 del fragmento 1. Citamos la traducción de conjunto del pasaje destacando el término controvertido: "Es necesario que seas instruido en todas las cosas, a la vez en el corazón de la verdad *persuasiva* (*Aletheies eupeitheos* : Ἀληθείης ἐυπειθέος), corazón sin temblor, y en las opiniones de los mortales, donde no se encuentra convicción verdadera". Cuatro autores que escribieron en el siglo I y el IV de nuestra era —Plutarco de Queronea, Sexto Empírico, Clemente de Alejandría y Diógenes Laercio— dicen, en forma unánime, que la diosa expondrá una verdad "persuasiva" (*eupeitheos*). Para Proclo (410?-485), la verdad está "bien iluminada" (*eupheggeos*), mientras que para Simplicio (siglo VI) está "bien redondeada" (*eukykleos*). Habida cuenta del hecho de que no es posible ninguna certeza, dado que todos estos autores escribieron varios siglos después de la fecha de composición del *Poema*, parece que el sentido más satisfactorio es el proporcionado por la primera lectura. En cuanto a las dos últimas variantes, se explican, con toda verosimilitud, por el hecho de que neoplatónicos como Proclo y Simplicio difícilmente soportarían la vinculación, en una sola y misma expresión, de la verdad y de la persuasión, distinguidas con tal claridad por Platón, en particular en el *Timeo* 29 c 3.

b. Otra dificultad interesante se encuentra en al línea 4 del fragmento 8. Citemos el pasaje: "(Lo que es es) Único, y *entero en sus miembros* (*oulomeles* : οὐλομελές), así como sin temblor y sin término". Según Plutarco

y Proclo, se dice que el Ser es "entero en sus miembros" (*oulomeles*), mientras que Simplicio, Clemente de Alejandría, Eusebio, Teodoreto y Filópono dicen que es "único en su género" (*monogenes*). También en este caso el primer sentido es más satisfactorio, mientras que la segunda lectura, que de hecho es una referencia al *Timeo* 31 *b* 3, probablemente se ha conservado para neutralizar la connotación pluralizadora que conlleva la expresión "entero en sus miembros" (*oulomeles*), connotación que podría chocar a un lector del *Sofista*, donde se presenta a Parménides como defensor de la unidad del ser.

Estos dos ejemplos muestran con claridad que los autores que citan estos dos pasajes del *Poema* de Parménides no pudieron deshacerse de una ortodoxia platónica.

La segunda razón que hace particularmente temible la interpretación de los fragmentos proviene del hecho de que estos textos nos fueron transmitidos por autores muy posteriores. Parménides, autor del siglo V a. C., nos es conocido sobre todo por Simplicio, que redactó sus comentarios en el siglo VI d. C. Ahora bien, hay fundamento para creer que el texto del *Poema* de Parménides haya sufrido alteraciones en el curso de los diez siglos que separan la época en que vivió este filósofo y el momento en que Simplicio cita los principales fragmentos del *Poema*. También se puede pensar que los contextos culturales y filosóficos propios de las dos épocas presentan considerables diferencias. Otro ejemplo. Las tesis escépticas, defendidas por autores del siglo I a. C. (como Enesidemo) o por otros autores más recientes (Agripa), nos resultan accesibles en esencia por la exposición que de ellas hace Sexto Empírico, autor del siglo II d. C. Para no hablar de la obra de Diógenes Laercio, *Vida y doctrinas de los filósofos más ilustres*, a la que estamos obligados a referirnos sin cesar, puesto que es la única obra antigua que expone la historia de la filosofía griega a partir de los presocráticos. Ahora bien, esta "historia de la filosofía" no puede ser anterior al siglo III d. C. (puesto que Diógenes Laercio menciona a Sexto Empírico (IX, 116), pero parece ignorar la existencia de los autores neoplatónicos).

La tercera causa de dificultades proviene de que el conocimiento de los fragmentos no sólo está sometido a los avatares de una transmisión que, como se ha visto, puede extenderse por más de diez siglos, sino que depende también de deformaciones o de adaptaciones, a veces deliberadas, a veces espontáneas. En efecto, resulta difícil encontrar, en toda la antigüedad, entre los doxógrafos, un solo "historiador de la filosofía" deseoso de restituir en forma exacta y desinteresada el pensamiento de los autores citados. Cuando se cita a un autor, con frecuencia el "historiador" toma

partido, a favor o en contra. Pero esta observación también requiere matices. Así, Diógenes Laercio se propone presentar una exposición más o menos "neutra" de la mayor parte de los autores que trata. En cuanto a Simplicio, intenta proponer una doxografía de los presocráticos lo más auténtica posible y apoyada en los textos. Incluso el mismo Hipólito sólo manifiesta parcialidad respecto de los heréticos cristianos que refuta. En cambio, entre los autores antiguos que dan prueba de real parcialidad, esta manera de actuar proviene del hecho de concebir a la filosofía no como un cuerpo de doctrinas, sino como un modo de vida que se muestran deseosos de justificar y de defender contra los competidores o los enemigos. Pero también en este caso es necesario matizar. Las filosofías que preconizan un modo de vida —es el caso, por ejemplo, del epicureísmo— se fundamentan en su totalidad en un cuerpo de doctrina que les sirve de justificación; por lo demás, de este modo se las presenta en la mayor parte de las doxografías. Por otra parte, ciertas doctrinas, como el aristotelismo, nunca aparecen presentadas como un modo de vida. De todos modos, una última razón, más esencial, obstaculiza todavía la objetividad del "historiador" antiguo. Proviene del hecho de que la tarea básica que éste se atribuye es, sobre todo, reconstruir filiaciones entre las grandes escuelas filosóficas, para atribuirle predecesores ilustres, para hacer más inteligibles sus doctrinas al reducirlas a pensamientos más famosos y más familiares, y para facilitar, llegado el caso, su refutación.

Tomemos, una vez más, un ejemplo famoso: el pretendido pitagorismo de Platón. Este pitagorismo es mencionado por primera vez por Aristóteles, que vio en Pitágoras un precursor de la doctrina platónica de las Formas y que, en opinión de Aristóteles, hace más fácil la refutación de tal doctrina. Algunos siglos más tarde, al comienzo de la era cristiana, la interpretación pitagórica de Platón volvió a ponerse de moda; corresponde entonces a la voluntad de marcar de esoterismo la obra de Platón, al vincularla con los Misterios (y señalarla con el sello de lo "secreto"), y de explicar también el interés de este filósofo para los matemáticos de su tiempo. Pero resulta claro, tanto en un caso como en el otro, que el "pitagorismo" de Platón es, sobre todo, el objeto de una construcción interpretativa, de la que no se puede deducir ninguna información confiable respecto de la influencia real que Pitágoras o los pitagóricos habrían ejercido sobre Platón.

Por último, es necesario señalar que nuestra comprensión del mundo filosófico griego a veces depende, en parte, de traducciones. Depende, en primer lugar, de la traducción del léxico filosófico griego al latín. Ciertas épocas de la historia de la filosofía griega sólo nos son conocidas por el testimonio de autores latinos (por ejemplo, la historia de la Academia, para

la cual nuestro principal informante es Cicerón) que proponen una traducción de los términos griegos que con frecuencia debe tomarse con cautela, sin que podamos hacer otra cosa que retomarla: así, *physis* se tradujo como *natura*, que nosotros traducimos como "naturaleza"; *enargeia* se tradujo como *evidentia*, para nosotros "evidencia"; *eulogos* tuvo como versión *probabilis* ("probable"), aun cuando su traducción literal fuera, más bien, "razonable". De manera general, ninguna de esas traducciones latinas conserva el mismo origen etimológico que el término griego traducido. Por último, los lectores de hoy dependen casi todos, para la lectura de los textos antiguos, de traducciones a lenguas modernas. Estas traducciones presentan problemas específicos, como la imposibilidad de traducir ciertos términos, de verter ciertos juegos de palabras y de tomar en cuenta efectos estilísticos de importancia.

Las razones que hacen imposible el abordaje inmediato de un texto griego tienen, pues, relación con la materialidad del texto (soporte y lengua) y con la historia de su transmisión. Explican la casi imposibilidad, sin exponerse a los peores peligros, de tomar el texto tal como es o tal como se presenta. Por otra parte, las dudas que afectan la naturaleza del texto tienen repercusiones sobre la noción misma de "autor" antiguo y sobre la concepción que tenemos del desarrollo de la filosofía antigua. En efecto, los problemas relativos a la crítica de las fuentes desembocan en otros dos conjuntos de indecisión por igual temibles, que se vinculan, [a] primero, con la autenticidad de las obras y de los fragmentos, y [b] luego, con la cronología de los autores antiguos, así como con la cronología relativa de sus obras.

a. Saber quién escribió qué, cuál es el autor de qué obra no es una pregunta carente de sentido en el seno de la tradición antigua. Dado que no hay un nexo inmediato entre el autor y su obra, siempre es posible interrogarse sobre la autenticidad de un texto. Esta cuestión permanece abierta para títulos célebres de autores, por otra parte, bien identificados: es el caso, para Platón, del gran *Alcibíades* y el *Epinomis*, y, para Aristóteles, de ciertas partes de la *Metafísica* como, en particular, el libro K. También ocurre que no se sepa quién es el autor. El hecho, por ejemplo, de que Diógenes Laercio proporcione una lista de personajes homónimos al final de cada sección consagrada a un filósofo es una buena muestra de que, en la antigüedad, el identificar a un autor no era tarea fácil para un "historiador" de la filosofía. Tal indeterminación sobre la identidad de ciertos filósofos del corpus griego proviene en parte del hecho de que los bibliotecarios o los redactores de los catálogos de bibliotecas antiguas atribuyeron a autores célebres, para realzar su prestigio, para elevar el valor de su colección o, incluso, para sacar provecho de su situación, numerosas obras, respecto de las cua-

les se ha reconocido luego que no podrían haber sido escritas por esos autores. Estos textos apócrifos son tanto más numerosos cuanto más célebre sea su pretendido autor; así, cuando se ignoraba la identidad de sus autores, numerosos textos se atribuyeron, sin otra razón que la facilidad de recurrir a un nombre conocido, a Platón, a Aristóteles o a Arquitas. Los problemas de autenticidad o de atribución ilegítima se vuelven todavía más complejos cuando se trata de fragmentos y no de obras completas. En ciertos casos, no se sabe si un fragmento fue escrito por un autor o por otro (hay dudas sobre la autenticidad), si se trata de una cita literal de un autor o de otro, o si es, simplemente, un testimonio que resume la doctrina de un autor con palabras del que lo cita.

La incertidumbre sobre la autenticidad de una obra es paralela a la incertidumbre sobre la identidad de un autor. En su famosa edición de los presocráticos, el filólogo de fines del siglo XIX Hermann Diels atribuye a Demócrito de Abdera (filósofo del siglo V a. C.) un fragmento (el nº 142 = Damascio, *In Phileb.*, 24, p. 15 Westerink) que, en opinión de los especialistas actuales, debe atribuirse a un platónico, cuya identidad no está establecida, pero que en todo caso no puede ser un autor anterior al siglo III de nuestra era (por lo tanto, más de siete siglos después de la fecha en que vivió Demócrito). La razón que obliga a renunciar a la atribución del fragmento nº 142 a Demócrito es que, en ese fragmento, Demócrito declara, a propósito del *Cratilo* de Platón, que él sostiene la tesis de Cratilo (en defensa del carácter natural de las apelaciones), que contradice el contenido de otro fragmento atribuido con relativa certeza a Demócrito (nº 26 = Proclo, *In Crat.*, 6. 20 y sig. Pasquali), donde este filósofo, de quien no debe olvidarse que era contemporáneo de Sócrates, se presenta como partidario de la tesis de Hermógenes (que defiende el origen convencional de los nombres).

Por último, ocurre que la incertidumbre sobre la identidad de un autor conduzca al especialista en filosofía antigua a dudar de la existencia de tal o cual autor. El caso más notorio es el de los escritos apócrifos compuestos en la época helenística y atribuidos a pitagóricos cuyos nombres son mencionados por autores anteriores, pero que no se sabe con precisión si existieron en realidad o si son apenas nombres.

b. La incertidumbre sobre la relación entre el autor y la obra también vuelve difícil la cuestión de saber en qué época de la producción de un autor se compuso una obra. Esta incertidumbre plantea numerosos problemas relativos a la interpretación del pensamiento del autor en cuestión. La anterioridad o la no anterioridad del *Timeo* respecto del *Parménides* de Platón autoriza, según sea el caso, a una interpretación muy diferente de la con-

cepción platónica de lo Inteligible. En efecto, si el *Timeo* es posterior al *Parménides*, se puede pensar que las críticas formuladas respecto de la teoría de las Formas en el *Parménides* no suponen un abandono de esa teoría, mientras que en el caso inverso no se puede deducir una conclusión de ese tipo. Otro caso difícil es el de la atribución de fecha a los escritos de Aristóteles que atestiguan una influencia platónica. Ningún indicio permite datarlos de manera segura, puesto que de hecho se ignora cuánto tiempo y con qué constancia se ejerció esa influencia. Por lo tanto, nada permite afirmar, sin considerar la cuestión como resuelta, que las obras "platónicas" de Aristóteles datan del comienzo de su carrera.

Los medios que permiten hacerse una idea aproximada sobre la fecha relativa (respecto de las otras obras) en que se compuso la obra de un autor son, de hecho, bastante poco numerosos. La primera cosa por hacer es confeccionar una lista de los testimonios relativos a acontecimientos exteriores, sobre todo históricos, que puedan ser fechados y que indican la época a la que no puede ser anterior una obra filosófica. Del mismo modo, es necesario reseñar todos los pasajes de un autor que remiten a otros textos de su obra: estas referencias se encuentran con bastante frecuencia en Aristóteles, pero también en Platón. Por último, se debe hacer intervenir la estilometría, es decir, el estudio comparativo de hechos estilísticos, deliberados o no (el recurso a tal o cual partícula, a tal o cual conjunción, a tal o cual fórmula, etc.). El empleo de la informática, en estas últimas décadas, ha proporcionado un nuevo impulso a este género de estudios. Pero el uso de uno u otro de estos medios no permite, en todos los casos, llegar a resultados absolutamente concluyentes, aun cuando la cronología de las obras de Cicerón se ha establecido con precisión y la de las obras de Epicuro está poco menos que asegurada. Un autor puede haber recurrido en forma deliberada al anacronismo y la elección de los marcadores estilísticos sigue siendo a veces arbitraria y sin valor decisivo. En el caso de Platón se puede, de manera bastante segura, clasificar los diálogos en tres o cuatro grupos, sin que se puede determinar con certeza el orden de composición de los diálogos en el interior de esos grupos.

El orden cronológico en que se redactó la obra de un autor resulta en particular decisivo cuando esta obra ha sido verdaderamente recompuesta para lograr una edición erudita. El caso de las *Enéadas* es, en este sentido, muy interesante. Porfirio nos dice que, cuando fue admitido en la Escuela de Plotino, en el 263, descubrió que su maestro había escrito ya 21 tratados. Agrega que, durante los cinco años de su permanencia en la Escuela, hasta el 268, Plotino compuso otros 24 tratados. Por último, en los diez años anteriores a su muerte, en el 270, mientras vivía en su retiro de Campania, Plotino

envió a Porfirio, que se encontraba entonces en Lilibea, en Sicilia, otros 9 tratados (5 en el 269 y 4 en el 270). En los capítulos 5 y 6 de su *Vida de Plotino*, Porfirio nos ofrece una información en extremo útil para precisar el orden cronológico en que se compusieron esos 54 tratados. Porfirio indica también que los manuscritos de Plotino que él poseía estaban mal escritos, plagados de faltas de ortografía y de estilo, y que Plotino, a causa de graves problemas de la vista, se negó a releerlos (*Vida de Plotino*, 8. 1-6). Además, ninguno de los tratados tenía título (*Vida de Plotino*, 4. 17-18); se los identificaba por sus primeras palabras y se los designaba con un número correspondiente a su fecha de composición. Por lo tanto, en un primer momento se disponía de los tratados de Plotino en lo que podría llamarse una edición escolar, no erudita. Y es probable que Eusebio de Cesarea se refiera todavía a esta edición en el 312, cuando redacta la Preparación evangélica. Treinta años después de la muerte de Plotino, en el 300, Porfirio comienza a preparar la primera edición erudita de las obras de su maestro. Corrige los manuscritos, sin decirnos de qué manera y en qué proporción, da un nombre a cada tratado y, sobre todo, distribuye los 54 tratados de Plotino en 6 grupos de 9 tratados; cada uno de esos grupos constituye una *Enéada* (o grupo de nueve). Además, Porfirio repartió las seis *Enéadas* en 3 volúmenes. El primer volumen comprende las *Enéadas* I (sobre la moral), II (sobre la física) y III (sobre el universo). El segundo volumen abarca las dos *Enéadas* siguientes: IV (sobre el alma) y V (sobre el intelecto). Eltercer volumen sólo contiene la *Enéada* VI (consagrada a lo Uno). De ningún modo hay necesidad de insistir en la importancia y el valor de este trabajo de edición erudita realizado, repitámoslo, varias décadas después de la muerte de Plotino. Pero sigue en pie que la obra que nos proporciona la edición de Porfirio es muy diferente, en su presentación y en su composición, de la redactada por Plotino. Esto se advierte cuando se estudia la manera en que Eusebio de Cesarea, que no conocía la edición de Porfirio, cita los tratados de Plotino, a los que sólo designa en forma cronológica y sin relacionarlos con una Enéada (en la *Preparación evangélica* XV, 10 y 22, el pasaje que corresponde a la *Enéada* IV, 7 no está dividido de la misma manera que en la edición de Porfirio y Eusebio cita un pasaje sobre el alma ausente en el tratado editado por Porfirio). Por otra parte, Porfirio es el único que nos dice que el número de los tratados escritos por Plotino era 54; ahora bien, de hecho es muy posible que Porfirio haya ordenado el texto de Plotino de modo de distribuirlo en 54 tratados: en efecto, 54 es un número cuyo valor era en extremo fuerte en la especulación pitagórica a la que era afecto Porfirio, puesto que es el producto de 6 por 9 (6 es el producto del primer número par y el primer número impar y 9, el producto del primer número

imparpor sí mismo). En la actualidad, hay acuerdo en señalar que las llamadas *Enéadas* de Plotino resultan de una reconstrucción del texto de Plotino por Porfirio. Así, para citar un texto de Plotino, se debe indicar a la vez la referencia a las *Enéadas* en la edición de Porfirio y el número del tratado que corresponde al orden cronológico de su composición. Los desplazamientos entre los dos sistemas de referencia pueden ser flagrantes: así, el último tratado de la sexta *Enéada* (designado como VI, 9 [9]), que constituye la última pieza del orden sistemático concebido por Porfirio, fue redactado de hecho, como lo indica el nº 9, al comienzo de la carrera de escritor de Plotino. Hoy, un traductor de la obra de Plotino como Pierre Hadot cita, para identificar un tratado, el número que corresponde al orden de composición y las primeras palabras del tratado. Por ejemplo *Tratado 38* [*En.* VI, 7] ("Cuando el Dios, o el uno de los Dioses, envía a las almas al devenir, coloca sobre el rostro "los ojos portadores de luz" ..."), París, Cerf, 1988. O bien *Tratado* 39 [*En.* VI, 9]("Es por lo Uno que todos los seres son seres..."), París, Cerf, 1994.

Ciertos autores son también muy difíciles de situar en el tiempo, uno por relación al otro y de manera absoluta. Para los pensadores presocráticos, los problemas relativos a la cronología absoluta y relativa son temibles. Suele ocurrir que, en lugar de las fechas de nacimiento y muerte de un filósofo, se dé la fecha de su *acme*, que se sitúa en una olimpíada o período de cuatro años que empieza y termina en el mes de agosto. El término *acme* es prácticamente imposible de traducir: se trata del período de actividad más intensa de un filósofo, de la culminación, el cenit de su carrera, que se sitúa alrededor de los cuarenta años; pero, como la época del *acme* puede variar de un autor a otro y es susceptible de corresponder a realidades muy diversas —sea que los filósofos lleguen a su *acme* más o menos tarde, sea que los doxógrafos fijen convencionalmente el *acme* a una edad diferente de los cuarenta años— tal referencia resulta imprecisa. Tomemos el ejemplo de Anaxímenes de Mileto. Apolodoro de Alejandría (siglo II a.C.) ubica el *acme* de Anaxímenes, según el testimonio de Diógenes Laercio, en el momento de la toma de Sardes; agrega que Anaxímenes habría muerto en el curso de sexagésima tercera olimpíada (528-525 a. C.), al menos si se acepta la corrección de Diels, pues los manuscritos invierten las indicaciones, cosa que hace ininteligible al conjunto. Como la toma de Sardes por Ciro se sitúa en el 544-543 o en 546-545 a.C., Anaxímenes habría nacido, por lo tanto, hacia el 586 y habría muerto, a una edad de poco menos de sesenta años, hacia el 528. La cantidad de hipótesis necesaria para llegar a la determinación de una fecha de este tipo hace que toda empresa de esta índole resulte particularmente insegura. Incertidumbres de este tipo, reforzadas por el hecho

de que, con suma frecuencia, se determina una fecha con el auxilio de otra fecha que también es poco segura, son bastante frecuentes en la época preplatónica; de todos modos, son mucho más raras a partir de Platón.

De las indicaciones y las informaciones que acabamos de proporcionar, se desprende una recomendación general. Nunca se dará prueba de una prudencia excesiva cuando se trate de leer, citar, interpretar o utilizar un texto antiguo. Los recursos filológicos e históricos que permiten elaborar esta actitud son reales. Vamos a ocuparnos de exponerlos. De ellos, el más importante consiste en manejar con rigor y circunspección la crítica de las fuentes; más adelante mostraremos en qué consiste precisamente. Otro recurso esencial es recurrir a las informaciones internas contenidas en la obra de un autor o en el conjunto de la filosofía antigua. Por último, un medio más inmediato de precaverse de los errores es dominar las diversas fuentes de información de que disponemos sobre el mundo antiguo. De esto trataremos en primer lugar.

2. Algunos elementos de soluciones

El mundo griego es un mundo cuya historia y cuya cultura, por fortuna, se conocen bastante bien. Por lo tanto, no es una empresa desesperada tratar de disponer de informaciones sobre tal o cual acontecimiento, personaje o lugar mencionados en un texto de filosofía antigua. Aún así, la voluntad de establecer un nexo entre la filosofía, la historia y la cultura corresponde a una perspectiva de estudio particular, que considera que la filosofía es también —sin que de ningún modo se reduzca a eso, con seguridad— un objeto cultural producido en un momento de la historia. Los filósofos griegos invitan a este tipo de actitud porque sus obras abundan en alusiones históricas y culturales. Además, incluso algunos de ellos, en ciertos casos, han querido tener —el ejemplo de Platón, de Aristóteles y de los estoicos resulta particularmente ilustrativo en este aspecto— una influencia directa sobre la historia y la vida cultural de su tiempo.

3. El conocimiento del contexto histórico y cultural

Una de las preocupaciones mayores del investigador en filosofía antigua es reubicar los textos y los problemas en un contexto histórico y cultural, para comprenderlos mejor y evitar los anacronismos. Estos son los mejores instrumentos de que se dispone en la actualidad en esos aspectos para el conocimiento de los mundos griego, romano y bizantino.

Historia

1. Para Grecia

Historia en general

Will Édouard, *Le monde grec et l'Orient*, I: *Le Ve. siècle* [1972], París, PUF, 1994 [nueva edición].

Will Édouard, Goukowsky Paul y Mossé Claude, *Le monde grec et l'Orient*, II: *Le IVe. siècle et l'époque hellénistique* [1975], París, PUF, 1993 [nueva edición].

Préaux Claire, *Le monde hellénistique*, 2 vol., París, PUF, 1978.

Orrieux Claude y Schmitt Pantel Pauline, *Histoire grecque*, París, PUF, 1995.

Política

Hansen Mogens H., *La démocratie athénienne à l'époque de Demosthène* [1991], París, Les Belles Lettres, 1993 [traducción francesa]

Will Édouard, *Histoire politique du monde hellénistique* [1966], Nancy, 1982 [segunda edición].

Religión

Burkert Walter, *Greek religion* [1977], Oxford, Blackwell, 1985.

Bruit Zaidman L. y Schmitt Pantel Pauline, *La religion grecque dans la cité à l'époque classique*, París, PUF, 1989.

Vernant J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1974.

Economías y sociedades

Austin Michael y Vidal-Naquet Pierre, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, París, 1972 [obra muchas veces reimpresa].

Rostovtzeff M. I., *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, 1941, reedición, París, Laffont, "Bouquins", 1989.

Literatura

Saïd Suzanne, Trédé Monique y Le Boulluec Alain, *Littérature grecque*, París, PUF, 1996. [Tiene una sección sobre la literatura cristiana].

Varios

Vial Cl., *Lexique d'antiquités grecques*, París, Colin, 1972.

Hammond N., *Atlas of the Greek and Roman Worls in Antiquity*, Princeton [NJ], Princeton Univ. Press, 1981.

2. Para Roma

Historia en general

Piganiol A., *La conquête romaine*, 6ª. ed., París, PUF, 1974.

Le Gall J. y Le Glay M., L'Empire romain. Le Haut-Empire de la bataille d'Actium à la mort de Sévère Alexandre (31 av. – 235 apr. J.-C.), París, PUF, 1987.

Chastagnol A., *Le Bas-Empire*, París, Colin, col. "U2", 1969.

Sartre M., *L'Orient romain*, París, Seuil, 1991.

Le Glay Marcel, Voisin Jean-Louis y Le Bohec Yann, *Histoire romaine*, París, PUF, 1991.

Política

Humbert M., *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 3ª. ed., París, Précis Dalloz, 1989.

Economías y sociedades

Rostovtzeff M., *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*, trad. por Jean Andreau, París, Laffont, "Bouquins", 1988 [traducción española: *Historia social y económica del Imperio romano*, trad. Luis López Ballesteros, Madrid, Espasa Calpe, 1937].

Alföldy G., *Histoire sociale de Rome* (con *Remarques complémentaires*), traducción francesa por E. Évrard, que comprende "Publications en langue française concernant la société romaine, parues depuis 1971", por Y. Le Bohec, París, Picard, 1991.

Religión

Le Glay Marcel, *La religion romaine*, 3ª. ed., París, Colin, col. "U2", 1991.

Turcan Robert, *Les cultes orientaux dans l'Empire romain*, París, Les Belles Lettres, 1989.

Literatura

Zehnacker Hubert y Fredouille Jean-Claude, *Littérature latine*, París, PUF, 1993. [Contiene una larga sección sobre la literatura cristiana].

3. Para Bizancio

Historia

Bréhier Louis, *Le monde byzantin* [1946], hoy impreso en la colección "L'évolution de l'humanité", París, Albin Michel

—N° 13: *Vie et mort de Byzance, nueva edición de febrero de 1992, precedida de un prefacio de Gilbert Dagron [traducción española: Vida y muerte de Bizancio,* trad. José Almoina, México, UTEHA, 1956*].*

—N° 20: *Les institutions de l'Empire byzantin [traducción española: Las instituciones del Imperio bizantino,* trad. José Almoina, México, UTEHA, 1956*].*

—N° 21: *La civilisation bizantine [traducción española: La civilización bizantina,* trad. José Almoina, México, UTEHA, 1955*].*

Literatura

Hunger Herbert, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner,* München, Beck, 1978, 2 vol.

Cultura

Wilson Nigel G., *Scholars in Byzantium*, Londres, Duckworth, 1983.

Lemerle Paul, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe. siècle*, París, PUF, 1971.

Constantinides C. N., *Higher Education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth Centuries (1204 – ca 1310)*, Texts and Studies in the History of Cyprus 11, Cyprus Research Center, Nicosia, 1982.

Varios

Oxford Dictionary of Byzantium, Oxford, Oxford Univ. Press, 1991, 3 vol.

Historia de la filosofía griega

Zeller Edouard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1ª. ed. en 3 vol., Leipzig, 1844-1852 (5ª. ed., Leipzig, 1919-1922). Se dispone de una traducción francesa de esta obra (hasta los sofistas inclusive), dirigida por Émile Boutroux: *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, en 2 vol., París, I, 1877: *Ioniens/Pythagoriciens*; II, 1882: *Des Éléates aux Sophistes*. Una traducción italiana de la 5ª. ed. alemana, puesta al día y publicada por R. Mondolfo et al., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La Nuova Italia, 1932-1979.

Ueberweg Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I: *Die Philosophie des Altertums* (1852), ed. por K. Praechter, 12ª. ed., Berlin, 1926. Esta obra fue objeto de una revisión de gran envergadura, con el título de *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Altertums*. Hasta el momento, han aparecido dos volúmenes:

Band 3: *Die hellenistische Philosophie [Aristóteles, Antigua Academia, Peripatéticos],* ed. por H. Flashar, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co., 1983.

Band 4: *Die hellenistische Philosophie [el pirronismo antiguo, la Nueva Academia, Epicuro],* ed. por H. Flashar, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co., 1983.

Bréhier Émile, *Histoire de la philosophie*, 1ª. ed., 1926, 1927 [reimpresión en Quadrige, París, PUF, 1981, 1989; traducción española: *Historia de la filosofía*, trad. Demetrio Náñez, 2ª. ed., Buenos Aires, Sudamericana, 1944, 2 vol.].

Robin Léon, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1ª. ed., 1942, nueva edición, con una bibliografía complementaria por Pierre-Maxime Schuhl, París, Albin Michel, 1953 [traducción española: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, trad. Joaquín Xirau Palau, Barcelona, Cervantes, 1926].

Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1962-1981 [Ver el detalle de los volúmenes en la bibliografía proporcionada para cada autor; traducción española: *Historia de la filosofía griega*, trad. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1984-1990].

Irwin T., *Classical Thought*, Oxford Univ. Press, 1989.

Dumont J.-P., *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, París, Nathan, 1993.

Diccionarios filosóficos

Dictionnaire des philosophes antiques, dirigido por Richard Goulet, París, Éd. du CNRS, I (1989), II (1994).

Encyclopédie philosophique universelle, t. II: *Les notions philosophiques*, bajo la dirección de Sylvain Auroux, París, PUF, 1990; t. III: *Les oeuvres philosophiques, Dictionnaire*, bajo la dirección de Jean-François Mattéi, París, PUF, 1992.

Dictionnaire des philosophes, editado por Denis Huisman, 2ª. ed., París, PUF, 1994.

Estas son las obras más generales. Para los autores o las corrientes particulares, véanse las bibliografías incluidas al final de cada una de las secciones de esta obra.

Las enciclopedias

Pauly A., Wissowa G., Kroll W., Mittelhaus K., etc., *Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894. Este inmenso trabajo sigue siendo el fundamento último de toda la ciencia relativa a la antigüedad. Su lectura y su manejo, por desdicha, resultan de difícil consulta para los no especialistas. Se ha publicado un resumen, modernizado en parte, de la obra y, por lo tanto, más accesible, al cuidado de K. Ziegler y W. Sontheimer, *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antique*, 5 vol., München, 1975 (habitualmente denominado *kleine Pauly* o "pequeño Pauly"); está en preparación una nueva puesta al día de la obra.

Oxford Classical Dictionary, ed. por N. G. L. Hammond y H. H. Scullard [1948], 2ª. ed., Oxford, Clarendon Press, 1970. Existe una traducción francesa (París, Laffont, "Bouquins", 1993), pero difícilmente utilizable, pues es una versión de la 1ª. ed. y carece de toda bibliografía.

Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, ed. W. Haase y H. Temporini, Berlin, New York, De Gruyter, 1972 (designada habitualmente con la sigla *ANWR*).

Vasta compilación de estudios en varias lenguas (el francés está, por lo demás, bien representado) sobre temas diversos relativos al mundo romano (de hecho, contiene mucha información sobre toda la filosofía griega del mundo romano). La obra consta de dos partes y comprende muchos volúmenes. El volumen 36, que abarca hasta ahora 7 tomos, está dedicado a la historia de las ciencias y de la filosofía; incluye una cantidad de contribuciones esenciales sobre la historia de la filosofía.

Diccionarios y léxicos

Léxicos antiguos

Timeo el Sofista, *Lexique de Platon*, ed. por Hermann, Platonis Opera, Leipzig, Teubner, t. VI. Timeo el "Sofista" habría compuesto y compilado esta obra sin duda en el siglo IV d. C.

La *Suda* (citado también bajo el nombre de Suidas), ed. por Ada Adler. Este léxico fue compuesto a fines del siglo X (para una descripción, cf. p. [756]). Basada en fuentes bizantinas, que se remontan mucho más atrás, la *Suda* es de utilización muy delicada, pero sigue siendo nuestra única fuente de información sobre una cantidad de temas y de autores. Aun cuando hasta hace poco tiempo era costumbre hablar de Suidas como si se tratara de un autor (así lo hace el último editor, Ada Adler), hoy se estima que se debe designar a la obra como la *Suda*, término sobre cuya significación no hay acuerdo, pero que en la actualidad se utiliza como un título.

Hesiquio de Alejandría, autor de un léxico compilado sin duda en el siglo V d. C.: Hesychii Alexandrini *Lexikon*, rec. M. Schmidt, Jena, F. Mauke, 5 vol., 1858-1868; rec. et em. K. Latte, Hauniae, Munksgaard, I: *Alpha-Delta*, 1953; II: *Epsilon.Ômega*, 1966.

Diccionarios y léxicos

Por descontado, la voluntad de tener un contacto directo con la obra supone el uso de diccionarios y de léxicos, de los cuales los más útiles son:

Bailly, *Dictionnaire de la langue grecque*, París, Hachette, 1900. Obra anticuada, pero indispensable.

Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, compilado por Henry George Liddell y Robert Scott [1843], revisado y totalmente aumentado por Henry Stuart Jones, con un suplemento, 1968, Oxford, Clarendon Press, 1977; nueva edición, en 1996. El mejor diccionario de la lengua griega hoy disponible.

Lampe G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

Para los helenistas, se pueden citar también:

Denniston J. D., *The Greek Particles* [1934], 2ª. ed. ampliada, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Kühner Raphael, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 1834, en dos partes, cada una en 2 volúmenes. En general, se utiliza la 3ª. ed.: parte I (in neuer Bearbeitung von Dr. Friedrich Blass), 1890-1892; y la parte II (in neuer Bearbeitung von Dr. Bernhard Gerth), 1898-1904, Hannover und Leipzig, Hahnsche Buchhandlung.

Entre la producción moderna, no existe un diccionario de nociones y conceptos que sean específicos de la antigüedad. En cambio, hay numerosos léxicos propios para los autores. Se los cita en las bibliografías incluidas en cada sección.

La obra de Jaap Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author or a text*, Leiden, Brill, "Philosophia antiqua", 61, 1994, es por totalmente destacable y aborda muchos de los problemas tratados en este anexo.

4. El establecimiento del texto

1. En el conjunto del corpus griego, los textos que han llegado hasta nosotros más o menos completos han sido objeto de una edición de referencia o de varias. Recordemos una vez más que el término edición, en este contexto, significa el establecimiento de un texto griego correcto y confiable. En todos los casos, se trata, por lo tanto, de una reconstrucción hipotética del texto, tal como debió de haber sido escrito por el autor.

Para realizar la edición de un texto griego, el editor debe, en un primer tiempo, establecer una clasificación de los papiros y de los manuscritos disponibles en función de su antigüedad y de su calidad: los resultados de esas investigaciones se ilustran en un diagrama o *stemma*. Luego, después de haber comparado de este modo los manuscritos entre sí, el editor establece un texto e indica, en un anexo, todas las variantes del texto, llamadas lecturas (en principio, pues ciertos editores, para no sobrecargar el aparato crítico, omiten mencionar las lecturas resultantes de errores materiales obvios). De ordinario, las variantes se agrupan a pie de página, en lo que comúnmente se denomina "aparato crítico". Las lecturas se identifican de diferente modo según el manuscrito o el papiro donde aparezcan. El editor selecciona la mención de ciertas correcciones propuestas por los autores modernos.

Las ediciones más modernas están dotadas además de un aparato crítico de los testimonios, es decir, de las citas de pasajes del texto en autores antiguos posteriores. También se tienen en cuenta esos testimonios para establecer el texto.

Estas son algunas indicaciones sobre la manera de utilizar el aparato crítico de un texto famoso (Platón, *Fedro*, 250 a 1 – c 1):

Platon, Phèdre 250 a 1 -c 1

a 1 « Ἀναμεμνῆσκεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾴδιον ἀπάσῃ,
2 οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τότε τάχει, οὔθ' αἱ δεῦρο
3 πεσοῦσαι ἐδυσπύχησαν ὥστε ὑπό τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ
4 ἄδεκτον τραπόμεναι, λήθην ὧν τότε εἶδον ἱεροῖν ἔχειν
5 ὀλίγαι δὴ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρε-
6 στιν· αὗται δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκ-
7 πλήττονται καὶ οὐκέθ' αὑτῶν γίγνονται. ˜ Ο δ' ἔστι τὸ
b 1 ἄθος ἀγνοοῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι.
2 « Δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα
3 τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε
4 ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ
5 ὀλίγοι, ἐπὶ τὰς εἰκόνας, ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκα-
6 σθέντος γένος· κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε, σὺν
7 εὐδαίμονι χορῷ, μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἑπόμενοι
8 μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε
9 καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτά-
c 1 την, ἣν ὠργιάζομεν

TEST. : 250 *b* 2 δικαιοσύνης – *b* 4 ὁμοιώμασιν PROCL., *ibid.* 320, 11 ; *In Parm.* 809, 38 || *b* 6 κάλλος – λαμπρόν PROCL., *Th. pl.* 1, 24 (S. W. 107, 18) || *b* 6 ὅτε – *c* 6 δεδεσμευμένοι CLEM., *Str.* 5, 14, 138, 3 | *b* 8 μετὰ μὲν – θεῶν ORIG., *C. Cels.* 8, 4 || *b* 9 τελετῶν – 9-*c* 1 μακαριωτάτην PROCL., *Th. pl.* 1, 20 (S. W. 96, 10).

250 *a* 2 οὔτε... οὔθ' : οὐδὲ... οὐδ' W^{2} || 3 προσπεσοῦσαι W || ὥστε BD WP γρ. T^{2} : οὔτε T || 7 οὐκέθ' αὐτῶν HERMIAS 176, 6 : οὐκέτ' αὐτῶν codd. <ἐν> αὐτῶν Hirschig || *b* 3 ἔνεστι : ἔστι PROCL. HERMIAS 176, 17 || οὐδὲν om. HERMIAS *ibid.* || 5 ὀλίγοι ex ὀλίγοις T^{2} || 8 ἄλλου : ἄλλων CLEM. || ἄλλου θεῶν : ἄλλων δαιμόνων ORIG. || τε om. Π^{3} add. Π^{3} altera manus || 9 τῶν BD Π^{3} : om. T WP CLEM. || ἣν corr. Par. 1808 : ἢ BD T WP CLEM. *el* Escor. || *c* 1 ὠργιάζομεν W : ὀργιάζομεν BD T P CLEM. HERMIAS 178, 19 || ὄντες om. CLEM.

5. Testimonios y aparato crítico

Debajo del texto griego editado por Claudio Moreschini, para Platón, *Oeuvres complètes* IV, 3, París, Les Belles Lettres, 1985, p. 42, a la derecha, se encuentran dos parágrafos. El primero propone un inventario de los testimonios, es decir, de los pasajes citados por autores antiguos. El segundo es el aparato crítico propiamente dicho, donde se reseñan las lecturas que se encuentran en los manuscritos y en los testimonios que incluyen este texto. El aparato crítico permite conocer la procedencia del texto que el lector tiene a la vista (manuscritos, papiro o pergamino en particular, citas antiguas o conjetura de eruditos) y, llegado el caso, no seguir la elección del editor.

Pero recordar las cosas de aquel mundo a partir de las cosas de éste, en modo alguno es fácil para toda alma, ni para todas las 250
que sólo han entrevisto las cosas de allá abajo, ni para las que, después de su caída en aquel lugar, han tenido la desdicha de dejarse arrastrar a la injusticia por ciertas frecuentaciones, y de olvidar así las visiones sagradas que entonces habían contemplado. Sólo queda, pues, un pequeño número que conserva bastante bien el don del recuerdo. Éstas, cuando perciben una imitación de las cosas de allá abajo, están fuera de sí mismas y no se poseen más. Pero no comprenden la naturaleza de lo que experimentan, a causa de no tener de ellas una percepción lo bastante distinta. b

De hecho, la Justicia, la Sabiduría, todo lo que es el honor de las almas, no presentan ningún destello en sus imágenes de aquí abajo; es así, aun cuando la debilidad de los órganos humanos permite a algunas personas, cuando se refieren a las representaciones de esos objetos, percibir los rasgos generales del modelo representado. La belleza, sí, era visible en todo su esplendor, en el tiempo en que, mezclados en un coro bienaventurado —nosotros en pos de Zeus, otros en pos de otro dios— contemplábamos esa visión bienaventurada y divina, y fuimos iniciados en el misterio que toca, tenemos derecho a decirlo, a la más alta beatitud. Este misterio, nosotros lo celebramos c

5.1. Test: "Testimonia" = Testimonios

¿Por qué un aparato de los testimonios?

Los pasajes siguientes son citados por diferentes autores: dos autores cristianos, Clemente de Alejandría (150?-216?) y Orígenes (185?-255?), y un autor pagano, Proclo (410-485 d. C.).

Clemente de Alejandría

— *Stromata*, ed. O. Stählin, Leipzig, 1909.

Orígenes

— *Contra Celso*, ed. P. Koetschau, Leipzig, 1899.

Proclo

In Platonis Alcibiadem commentaria, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1954; o ahora Proclo, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, texto establecido y traducido por A. Ph. Segonds, 2 vol., París, Les Belles Lettres, 1985.

Procli commentarium in Platonis Parmenidem, en *Procli Opera inedita*, ed. V. Cousin, París, 1864 [segunda edición] col. 617-1242 [reimpresión en Olms, Hildesheim, 1961].

Théologie platonicienne, texto establecido y traducido por H. D. Saffrey y L. G. Westerink, t. I, París, Les Belles Lettres, 1968.

Como estos autores citan el texto en un estado anterior al de los manuscritos más antiguos (siglo IX) que han llegado a nosotros, el texto que proponen merece ser tenido en consideración en el aparato crítico, con la condición de que haya seguridad razonable de que quien cita no reformó el texto que cita o pretende citar. En otras palabras, es necesario ser prudente con las citas antiguas, como veremos (cf. el caso de ἄλλου θεῶν, en 250 b 8).

Modo de lectura

En este aparato, se encuentra la primera y la última palabra de la cita separadas por un guión y acompañadas por la referencia exacta (página, parágrafo y línea).

Inventario de los testimonios

A partir de δικαιοσύνης, en 250 *b* 2, hasta ὁμοιώμασιν, en 250 *b* 4, pasaje citado por Proclo en su comentario sobre el *Alcibíades* de Platón (p. 320. 11) y en su comentario sobre el *Parménides* de Platón (col. 809. 38).

A partir de κάλλος, en 250 *b* 6, hasta λαμπρόν, pasaje citado por Proclo en su *Teología platónica* (libro I, cap. 24, p. 107, l. 18).

A partir de ὅτε, en 250 *b* 6, hasta δεδεσμευμένοι, en 250 *c* 6, pasaje citado por Clemente de Alejandría en su *Stromates* (V, 14, 138. 3).

A partir de μετὰ μὲν, en 250 *b* 8, hasta θεῶν (en la misma línea), pasaje citado por Orígenes, en su *Contra Celso* (8, 4).

A partir de τελετῶν, en 250 *b* 9, hasta μακαριωτάτην, en 250 *c* 1, pasaje citado por Proclo en su *Teología platónica* (I, 20, 96. 10).

5.2. Aparato crítico

Modo de lectura

Cada unidad del aparato crítico está dividida en dos partes por dos puntos. A la izquierda de los dos puntos, se encuentra en ciertos casos el texto aceptado, acompañado de sus testimonios (los manuscritos que tienen ese texto, designados por la sigla que los identifica) o del nombre de un filólogo (cuando se trate de una conjetura); en otros casos, se encuentra la lectura aceptada sin siglas, es decir, sin indicación de los manuscritos de donde proviene. Esto es lo que se denomina aparato negativo: en efecto, es una manera de designar a todos los manuscritos que no sean los que se mencionan a la derecha de los dos puntos (cf. el caso de οὔτε ... οὔθ').

A la derecha de los dos puntos, se encuentra el texto rechazado, siempre acompañado de sus testimonios o de algunas conjeturas posibles.

Papiros, manuscritos y comentarios

Π^3	Papiro de Oxirrinco (1017), del siglo II o III d. C.
B	El *Bodleianus Clarkianus* 39, uno de los dos manuscritos más antiguos de Platón, terminado en el 895; se lo conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford.
D	El *Marcianus gr.* 195 (col. 576), que data del siglo XII; se lo conserva en la Biblioteca de San Marcos, en Venecia.
Tel	Marcianus App. Class. IV, 1 (col. 542), que data, probablemente, del siglo X; se lo conserva en la Biblioteca de San Marcos, en Venecia.
Wel	Vindobonensis Suppl. gr. 7, que parece datar del siglo X u XI; se lo conserva en Viena.
Pel	*Palatinus Vaticanus gr.* 173, que data del siglo X u XI; se lo conserva en la Biblioteca del Vaticano.
Par. 1808	*El Parisinus gr.* 1808, un manuscrito del siglo XIII conservado en la Biblioteca Nacional de París. Este manuscrito se cita sin sigla, porque no es citado constantemente. La cosa se explica por el hecho de que es un manuscrito derivado y, por lo tanto, las lecturas originales que tiene sólo son conjeturas obra de un erudito bizantino.
Escor·	El *Escorialensis* Y. I. 13, un manuscrito del siglo XIII o XIV, conservado en el Escorial, en España: en realidad, su notación debería ser *Scorialensis*. Las mismas observaciones que para el Par. 1808.

En el caso del Fedro, el texto se establece a partir de cinco manuscritos: B, D, T, W y P. Los demás manuscritos tienen poco valor frente a éstos.

Hermias	Hermias, discípulo de Siriano, tomó notas de un curso de su maestro sobre el *Fedro*, al cual también asistió Proclo; esas notas fueron editadas bajo el título de *In Platonis Phaedrum Scholia*, por P. Couvreur, en París, 1901 [reimpresión en Olms, Hildesheim, 1971, con un índice de C. Zintzen].

Lectura del aparato crítico

En 250 *a* 2, en lugar de οὔτε... οὔθ', se encuentra οὐδὲ... οὐδ" en W, pero un corrector antiguo de este manuscrito (designado con la sigla W^2) ha propuesto que se lea οὔτε... οὐδ'. El sentido varía en función de la naturaleza o el valor de la doble negación. La elección de Moreschini se explica de este modo. El texto que presentan B y T es incontrovertible (no se lo puede rechazar), puesto que manifiesta un acuerdo entre los manuscritos más antiguos. En este caso, W no tiene mucho peso y la sugerencia del corrector antiguo, todavía menos.

En 250 *a* 3, en W se lee προσπεσοῦσαι en lugar de πεσοῦσαι. El sentido apenas cambia; se trata aquí de un ejemplo de la estima creciente en que se tiene a los compuestos verbales. Por lo tanto, es posible que, en cierto momento, se haya modificado ligeramente el texto de Platón para adaptarlo al gusto de la época.

En 250 *a* 3, se lee ὥστε, como en la mayor parte de los manuscritos más antiguos, es decir, B, D, W y P. Sin embargo, el manuscrito T trae οὔτε, aun cuando un corrector antiguo de este manuscrito (designado con la sigla T^2) haya anotado como lectura la forma ὥστε que leía quizás en otro manuscrito. El οὔτε se explica por la presencia del mismo término en dos lugares de la línea precedente. Pero, desde el punto de vista del sentido, ὥστε parece preferible, pues, si se lee οὔτε, no se advierte a qué almas se haría mención entonces, porque todas las almas parecen afectadas por la oposición οὔτε ὅσαι y οὔτε αἱ; además no se sabría con qué relacionar ἐδυστύχησαν.

En 250 *a* 7, Hermias cita la forma οὐκεθ' αὑτῶν, cuando todos los manuscritos tienen οὐκετ' αὐτῶν. Nos encontramos ante una vacilación típica. Como el texto más antiguo no tenía espíritus ni acentos, no se sabe si Platón pensaba o no en la forma reflexiva del pronombre, que lleva espíritu áspero. Algunos admiten αὑτῶν, con un espíritu áspero que modifica fonéticamente el final de la palabra precedente, de donde οὐκεθ': esta modificación no es un elemento decisivo para hacer una elección, en la medida en que Hermias o un predecesor podían hacer una corrección fonética correspondiente a su lectura sin plantearse demasiados problemas. Un filólogo del siglo XX (Hirschig) propuso, basándose sobre todo en el *Fedro* 229 *c* 2 y el *Cármides* 155 *d*, agregar un ἐν que rigiera un genitivo locativo (una forma arcaica), corrección que no parece necesaria, aun cuando haya sido aceptada por algunos filólogos; de todos modos, el sentido se mantiene idéntico.

En 250 *b* 3, en lugar de ἐνεστι, Proclo (*In Alc.*, p. 320. 11, y en *In Parm.*, col. 809. 38) y Hermias (*In Phaedr.* 176. 17) tienen ἐστι, que debía de ser la lectura que encontraron en la edición de su Escuela, en Atenas, en el siglo V d C.; la diferencia no es significativa, aun cuando ἐνεστι resulta más claro: puede ser otro ejemplo de la estima creciente en que se tenía a los compuestos verbales. Por otra parte, Hermias omite, conscientemente o no, el οὐδὲν que, sin embargo, se impone para una buena comprensión de la frase. Se encuentra aquí un buen ejemplo del carácter limitado de la información que aportan los testimonios. El texto de Hermias, tal como fue transmitido, no trae οὐδὲν, pero no se tiene una prueba formal de que Hermias no haya suprimido ese término en el marco de su cita. Por lo tanto, resulta peli-

groso deducir tal conclusión, puesto que ella sería una conclusión *e silentio*, que procede de una ignorancia y, por lo tanto, es siempre hipotética.

En 250 *b* 5, ὀλίγοι es una antigua corrección (designada con T^2) que se encuentra en el manuscrito T, que trae ὀλίγοις. Esta corrección no tiene peso, pues se trata o bien de una revisión posterior a la copia o de la corrección de un lector, prueba de que la fuente de T traía ὀλίγοι, como todos los manuscritos. Se entiende que Moreschini no lo haya corregido.

En 250 *b* 8, en lugar de ἄλλων θεῶν, Clemente de Alejandría, en su *Stromates* (V, 14, 138. 3), lee ἄλλου ἄλλων. Aun cuando allí se respeta la gramática, se puede sospechar en este caso una "eufemización", destinada a enmascarar la expresión de una concepción politeísta. La sospecha se vuelve certeza cuando se considera la reacción de Orígenes, que, en su *Contra Celso* (8, 4), emplea el plural para hablar de las deidades paganas, para las que utiliza la expresión ἄλλων δαιμόνων. En última instancia, ἄλλων y δαιμόνων no deberían registrarse como lecturas, puesto que son desviaciones.

En 250 *b* 8, el *Papiro de Oxirrinco* (1017), del siglo II o III d. C. (con notación II^3) no lleva τε; de todos modos, un corrector ha agregado este τε, que llega así a la lectura unánime de los manuscritos.

En 250 *b* 9, se encuentra τῶν en el *Papiro de Oxirrinco* (1017) del siglo II o III d. C. (con la notación II^3) y en los manuscritos B y D; se lo omite en los manuscritos T, W, P y en Clemente de Alejandría, en su *Stromates* (V, 14, 138. 3). La cuestión no es importante; Moreschini parece haber considerado que el τῶν debería conservarse, pues se trata de una lectura antigua que aparece en un papiro.

En 250 *b* 9, Moreschini imprime ἦν, que es una corrección que aparece en el Par. 1808. Esta lectura permite una construcción gramatical más normal que el ᾗ que se encuentra en los manuscritos B, D, T, W, P y en Clemente de Alejandría, en su *Stromates* (V, 14, 138. 3). Un manuscrito reciente, el *Escorialensis* Y, I. 13, trae un εἰ, que carece de sentido.

En 250 *c* 1, se lee un imperfecto ὠργιάζομεν en el manuscrito W y un presente ὀργιάζομεν en B, D, T, P, en Clemente de Alejandría (*Stromates* V, 14, 138. 3) y en Hermias. La concordancia de los tiempos va mejor con el sentido de la elección de Moreschini, que opta por el imperfecto, pero la cuestión carece de importancia.

En consecuencia, no se debe de ningún modo considerar superflua la parte de iniciativa propia del editor. Ciertos pasajes, incluso en los autores más conocidos, son de una lectura muy difícil, incluso desesperante, sobre

todo en el caso de que ninguna de las lecturas proporcionadas por los manuscritos tenga algún sentido o en el caso de que las lecturas se contradigan entre sí. Por lo tanto, es necesario precisar que el editor usa toda su inventiva para encontrar un sentido plausible, que se aparte lo menos posible de los manuscritos: sugiere una corrección o hace una propuesta para llenar una laguna.

Esta corrección debe permitir también explicar por qué o cómo el copista pudo cometer el error que se intenta corregir. Cuando subsisten varios manuscritos de un mismo texto, la empresa puede no estar destinada al fracaso. Pero cuando sólo existe un único manuscrito para establecer el texto, como es el caso, por ejemplo, del *De los principios*, de Damascio, y que este manuscrito único es de una calidad incierta, el trabajo del editor equivale a una gigantesca reconstrucción hipotética. Aún así, el buen editor está obligado a mencionar en el aparato crítico las lecturas que descarta, cosa que da al lector o al comentarista la posibilidad de hacer una elección diferente de la del editor.

Las principales ediciones de referencia de los textos griegos filosóficos son:

— *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig, luego Leipzig o Stuttgart, llamada colección "Teubner". La más antigua, la más completa de las colecciones de textos filosóficos griegos, pero es de difícil acceso e incluye numerosos volúmenes que no han sido reeditados; durante la división de Alemania, desde el final de la segunda guerra mundial hasta 1989, las obras de la colección Teubner se publicaron tanto en Leipzig como en Stuttgart. Texto griego o latino solamente.

— *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford Classical Texts, Oxford, Clarendon Press. Menos completa que la Teubner, las obras de esta colección se reeditan regularmente y se consiguen sin dificultad a precios accesibles (o casi). Está en curso un trabajo de revisión de las obras de Platón. Texto griego.

— *Collection des Universités de France*, París, Les Belles Lettres, llamada "Colección Budé". Colección prestigiosa, que abarca varios cientos de volúmenes, muchos de los cuales hacen época; algunos autores filosóficos importantes (en particular Aristóteles) por desdicha no están bien representados. Texto griego, traducción francesa y notas.

— *The Loeb Classical Library*, llamada "colección Loeb", Cambridge [Mass], Harvard University Press. Colección muy útil, que comprende una serie latina y una serie griega, poco cara (hasta ahora), pero incom-

pleta y en la que ciertos volúmenes (los relativos a Platón, en particular) necesitarían ser rehechos. Texto griego, traducción inglesa y algunas notas.

2. Hemos insistido ya en el hecho de que un gran número de los filósofos griegos son conocidos no por textos sino por fragmentos. Se dispone de cuatro grandes colecciones de fragmentos filosóficos relativos a los autores presocráticos, los socráticos, los estoicos y los epicúreos. El lector encontrará descriptas estas obras en la bibliografía que acompaña cada una de las secciones de nuestra *Filosofía griega*, pero quisiéramos dar algunas indicaciones generales sobre el principio de composición de esas colecciones de fragmentos y sobre las reglas de su utilización.

El editor de una colección de fragmentos, para establecerla, debe pasar revista al conjunto de la literatura griega y latina, y reunir todos los extractos de textos que citan las proposiciones de los autores involucrados o que aportan testimonios al respecto. Esto no es cosa fácil, por muchas razones.

En primer lugar, conviene determinar si el texto considerado es una verdadera cita o si es sólo un testimonio. Paradójicamente, cuanto más corto es el fragmento, tanto más difícil es saber si se trata de una cita literal. Es una doble cuestión. Primero, el autor puede haber querido proporcionar una cita literal o bien una paráfrasis. Luego, si quiso dar una cita literal, ¿se tomó o no el trabajo de verificar, aun cuando la confianza que tenía en su memoria fuera grande, la cita con el texto? De hecho, es probable que, cuando el autor quiso citar el texto, no lo haya verificado, pues resulta difícil imaginar que un autor antiguo cite una o dos líneas de sus predecesores después de tomarse el trabajo de asegurarse de que los cita literalmente. Tal verificación implicaría, en efecto, que desenvolviera un rollo de papiro y encontrara la frase en cuestión después de haberla buscado en una masa indistinta de caracteres (cf. lo que se dijo con anterioridad sobre los papiros). Ahora bien, es poco probable que alguno de los autores antiguos, cuando cita a otro autor, haya hecho esto cuando se trataba de un pasaje breve. Sin embargo, es posible que nuestro autor haya tenido esclavos ("esclavos lectores": *anagoristai*) que pasaran el tiempo desenrollando papiros (o abriendo los códices) para encontrar los textos y copiarlos; también es posible que nuestro autor hubiera formado, en el curso de sus lecturas, una pequeña antología, copiando por sí mismo *excerpta*, o extractos, como lo recomendaba Aristóteles y como de hecho lo hicieron Plutarco y Plinio; este pequeño "fichero" personal incluso podía estar provisto de un índice. Pero todo esto sigue siendo muy incierto e incluso una cita pretendidamente literal podría ser exacta... o no serlo.

El caso que mejor ilustra esta observación es el de Heráclito: sus fragmentos, con frecuencia muy cortos, se citan con considerables variantes, tanto en las palabras como en los casos gramaticales, según los autores que los mencionan. Así, en el *Cratilo*, Platón atribuye a Heráclito la fórmula *panta khorei ouden menei* ("todo se desplaza, nada permanece"), mientras que Aristóteles, para citar en general el mismo pensamiento, escribe en la *Física panta rhei ouden menei* ("todo fluye, nada permanece"). En el último libro de sus *Opiniones*, que se ocupa de las teorías de la sensación, Teofrasto se niega a mencionar a Heráclito con el fundamento de que las declaraciones de ese filósofo son incompletas o bien contradictorias. Por último, cuando apelan a Heráclito, los estoicos contribuyeron a deformar su pensamiento sobre todos los temas relativos a la física; de aquí provienen numerosas contradicciones entre las proposiciones atribuidas a Heráclito. Todo esto permite explicar por qué una gran indeterminación afecta a la literalidad de la fórmula de Heráclito (como lo muestra con nitidez el espécimen de crítica de fuentes propuesto por Jonathan Barnes al final de la sección consagrada a los presocráticos).

En cambio, cuando el extracto citado es largo, es más verosímil que la cita sea literal. En efecto, un texto de cierta extensión es difícil de memorizar y hay más razones para pensar que se comprobó la exactitud de la cita. De hecho, el caso más delicado es el del texto de longitud mediana, demasiado breve como para que el autor se tome la molestia de verificarlo, pero demasiado largo como para ser citado de memoria de manera absolutamente confiable. También hay casos en que el autor, aun cuando conozca sin duda el texto de memoria, tiene el cuidado de verificarlo. Simplicio muy bien podría conocer de memoria los sesenta y un versos del Parménides que cita (fragmento 8), pero la manera en que los introduce sugiere que no sólo tomó el texto de su memoria, sino que también lo copió de un manuscrito.

Por último, cuando se trata de un testimonio, no es posible que no implique un problema de interpretación: el uso de tal verbo, de tal sustantivo o, incluso, de tal caso gramatical suelen atestiguar, en el responsable del testimonio, una orientación filosófica determinada.

Estas son algunas indicaciones sobre la presentación de una colección de fragmentos. En general, el editor indica, a continuación del texto griego del fragmento, el texto fuente del cual se extrajo el fragmento; la edición mejor de ese texto es la que aparece impresa, con un aparato crítico sumario. Se comprenderá que en la mayor parte de los casos, por ejemplo en el de la colección de los presocráticos debida a Diels-Kranz (1ª. ed., 1903) o en el de la colección de los estoicos debida a von Arnim (1ª. ed. 1903-1905,

1924), no se hayan tomado en cuenta las ediciones de referencia que se han hecho de esos textos después de la fecha en que fueron editadas las colecciones de fragmentos en cuestión. El lector actual debe, pues, dar pruebas de una gran prudencia, cuando se refiere a un texto citado en una colección de fragmentos que data de muchas décadas atrás. En principio, debe confrontar el texto propuesto por esa edición relativamente antigua con el proporcionado en las ediciones mejores que están disponibles en la actualidad. Por otra parte, cada editor elige un orden para citar los fragmentos, orden que puede variar de una colección a otra. Esto entraña dos consecuencias fastidiosas: por una parte, el lector se ve obligado a un trabajo de comparación incesante entre tal y tal fragmento considerados idénticos, aunque designados de diferente modo; por otra parte, lo que es mucho más grave, debe tomar en cuenta el hecho de que el orden de los fragmentos refleja siempre una interpretación.

Para citar un fragmento, la costumbre impone citar primero el número que lleva ese fragmento en la compilación que se utiliza, identificada con el nombre de su editor, seguido de la referencia lo más precisa que sea posible al texto fuente; es la única manera de escapar de las consecuencias desagradables que acaban de describirse.

Los problemas relativos a las fuentes son importantes para los autores socráticos, los estoicos y los epicúreos, pero son casi insuperables en el caso de los presocráticos. ¿En qué consisten esos problemas? Para responder a esta pregunta, es necesario dar algunas indicaciones generales sobre la naturaleza de esas fuentes.

Los fragmentos y los testimonios relativos a los presocráticos proceden, en su mayoría, de autores tardíos, esencialmente de los comentaristas de Aristóteles (que compusieron comentarios a la *Metafísica* y a la *Física*), de autores cristianos que polemizan contra la filosofía pagana (Eusebio, Hipólito, Clemente) y de "historiadores de la filosofía" como Diógenes Laercio y el pseudo Plutarco. Ahora bien, todos estos autores, que escribieron en los primeros siglos de nuestra era utilizaron compilaciones de textos y de testimonios sobre los presocráticos, compilaciones realizadas o actualizadas, en el curso de los siglos precedentes, por autores que se habían especializado en la compilación de anécdotas y de informaciones vinculadas con la vida y las opiniones de los filósofos. Los eruditos dieron a esos autores el nombre de "doxógrafos" (literalmente, autores que ponen por escrito las opiniones, es decir, las doctrinas, de los filósofos). Todo lo que hoy se cree saber de la doxografía es, en parte, el resultado de hipótesis planteadas por la filología moderna. Esas hipótesis son verosímiles, pero no constituyen certezas, y la

exposición que sigue debe leerse como una reseña de resultados provisorios y a veces controvertidos, y no como de hechos establecidos.

La literatura doxográfica fue iniciada por Aristóteles, que tomó en esto el modelo de Platón y tenía costumbre de discutir los puntos de vista de sus predecesores al comienzo de sus tratados sistemáticos (por ejemplo, la *Física* y la *Metafísica*). Su discípulo Teofrasto fue el primero en escribir una obra en que reunía en forma sistemática los testimonios de los pensadores que lo habían precedido. Compuso una compilación doxográfica sobre las doctrinas físicas de los presocráticos en 16 libros (*physikon doxai*), donde los fragmentos se ordenaban según los temas. Teofrasto retomó la práctica de su maestro, consistente en clasificar a los autores en función de los principios de sus sistemas. El primer libro de sus *doxai* trataba de los principios (*peri archon*) y largos extractos de este libro fueron copiados, si no parafraseados, por Simplicio en su *Comentario sobre la Física de Aristóteles*. En cuanto al último libro de esa compilación, el único que ha llegado hasta nosotros casi completo, trataba de las teorías sobre la sensación. Así, la obra de Teofrasto pudo convertirse —pero esto es sólo una hipótesis— en la fuente más importante de información en materia de filosofía presocrática y habría sido el origen de la mayor parte de las compilaciones de opiniones filosóficas. Es probable que autores diferentes volvieran a copiarlas constantemente, durante muchos siglos.

Dos géneros importantes, las biografías (*Peri bion*) y las sucesiones de los filósofos (*Peri diadokhon*), se encuentran ampliamente representadas en la literatura doxográfica. Por cierto, existen biografías que no son doxografías (como la biografía de Lacides, el fundador de la Nueva Academia, en Diógenes Laercio: IV, 59-61), pero numerosas biografías redactadas en la actualidad relatan episodios de la vida de los filósofos, a veces puramente salidos de la imaginación de los doxógrafos, que procuran ilustrar de ese modo puntos de doctrina por medio de acontecimientos de la vida, y a la inversa; es el caso de las obras compuestas por Hermipo de Esmirna, Jerónimo de Rodas y Neantes de Cícico. Otro filón de la literatura doxográfica está representado por las obras consagradas a las sucesiones de los filósofos (*Peri diadokhon*). Su iniciador fue Soción de Alejandría, un peripatético que vivió hacia el 200 a.C. Se le debe, según parece, la distinción, que se encuentra en la base de la historia antigua del pensamiento presocrático, entre la escuela jónica y la escuela itálica.

Otra fuente importante de información es la obra de Apolodoro de Atenas, que fue colaborador de Aristarco en Alejandría. Compuso, a mediados del siglo II a. C., un relato versificado, la *Cronología*, que precisaba las

fechas de la vida y reseñaba las opiniones de los filósofos. Esta obra descansaba en parte en las divisiones entre escuelas y maestros debidas a Soción y, en parte, en la cronología de Eratóstenes, que había intentado asignar fechas de nacimiento y de deceso a las celebridades (poetas, artistas y filósofos) de la antigua Grecia. Apolodoro llena de manera arbitraria las lagunas dejadas por Eratóstenes, muchas de cuyas informaciones eran ¡puramente hipotéticas! En la medida en que Apolodoro, estrictamente hablando, no refiere doctrinas, la naturaleza doxográfica de su obra suele ser objeto de controversias.

En cambio, se encuentran todas las características de la literatura doxográfica en Diocles de Magnesia, nacido hacia el 75 a.C., uno de los doxógrafos más citados, que escribió una historia (o más bien un catálogo) de los filósofos (*epidrome ton philosophon*), al que Diógenes Laercio se refiere muy a menudo. Pero igualmente se puede mencionar a Ario Dídimo de Alejandría, que ciertos especialistas identifican con el maestro de Augusto en filosofía —pero esta hipótesis ha sido controvertida por M. Göransson, *Alcinous, Albinus, Arius Didymus*, Studia graeca et latina gothoburgensia 61, Göteborg, 1995, 203-218)—, quien escribió un resumen (*epitome*) de la doctrina de los estoicos. Otro personaje desempeña también un papel protagónico en la historia de la transmisión, que Hermann Diels, el primer editor de los presocráticos, ha reconstruido. Se trata de Aecio, autor del siglo I o II d.C., a quien Diels atribuye numerosos textos, pues lo considera autor de un resumen de las opiniones de los filósofos griegos sobre la naturaleza (*synagoge peri areskonton*). Estos *Placita* (= *areskonta*), título latino con el cual se tradujo el nombre de la obra, fueron reproducidos por el pseudo Plutarco (autor desconocido de obras atribuidas a Plutarco) en su *epitome* y por Estobeo en sus *Églogas*. Fueron editados por Diels, en 1879, en su *Doxographi Graeci*. Las informaciones contenidas en los *Placita* de Aecio se basan en un resumen más antiguo, cuyo autor es totalmente desconocido, que Diels designa con el título de *Vetusta placita*; las informaciones de ese resumen derivarían, en última instancia, de Teofrasto, pero se habrían añadido las opiniones de las escuelas estoicas, epicúreas y aristotélicas, que impregnarían, por otra parte, la presentación de las de sus predecesores. En la medida en que las obras de la mayor parte de los autores mencionados por Aecio han desaparecido, su testimonio, que nos proporciona el único indicio de su existencia, es, en la reconstrucción de Diels, particularmente importante. Los filósofos paganos y los autores cristianos de los primeros siglos de nuestra era se apoyaron quizás en esta doxografía, que, por lo demás, no es seguro que haya constituido un bloque tan monolítico, cuando evocan la historia de la filosofía. Pero no se puede

recordar este conjunto de hipótesis sin insistir en el hecho de que, en la actualidad, es objeto de controversias. Ciertos especialistas dudan de que Aecio haya existido alguna vez o que sea el autor de los textos que Diels le atribuye. Para una revisión crítica de estos diferentes puntos, sólo se puede recomendar vivamente la lectura de la obra de Jaap Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the Study of an Author or a Text*, Leiden, Brill, 1994.

También es necesario mencionar otras fuentes importantes para la doxografía. El primer libro de la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito (cf. *supra*, p. 719-720) es una doxografía que reúne reseñas sobre diferentes filósofos. Los pasajes sobre Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelao y Jenófanes presentan una gran originalidad, pues contienen más informaciones y menos inexactitudes que la obra de Aecio. Los *Stromates* (en sentido propio, el término designa al tapiz, la tapicería, la cubierta, y en sentido figurado, una compilación, una mezcla de opiniones) del pseudo Plutarco (un autor desconocido del siglo I o II d.C., que es necesario distinguir del autor del *Epítome* tomado de Aecio, también atribuido a Plutarco de Queronea) fueron preservados por Eusebio; parecen inspirarse esencialmente en los primeros libros de la obra de Teofrasto (véase la nueva edición, realizada por Guy Lachenaud, de Plutarco, *Oeuvres morales* XII, 2, *Opinions des philosophes*, París, Belles Lettres, 1993). Por último, Diógenes Laercio, autor de *Vida y doctrinas de los filósofos más ilustres* (habría vivido, sin duda, en el siglo III d. C.), constituye, para bien y para mal, una fuente de información esencial, pues con frecuencia es la única, sobre muy numerosos autores. Pero las reseñas que nos ofrece deben siempre utilizarse con prudencia. La lectura de algunas páginas de este autor permite comprender hasta qué punto se diferencia de un "historiador de la filosofía" (sobre estos diversos puntos, véase J. Mansfeld y D. T. Runia, *Aetiana. The Method and intellectual Context of a Doxographer*, vol. I: *The Sources*, Leiden, Brill, Philosophia antiqua 73, 1997).

Se advertirá también que autores como Heráclides del Ponto, miembro de la Academia de Platón, que escribió una obra de *Interpretación sobre Heráclito* (Diógenes Laercio V, 88), así como el estoico Cleantes (Diógenes Laercio VIII, 74) y, sobre todo, como Aristóxeno, un discípulo inmediato de Aristóteles que escribió una *Vida de Pitágoras*, pudieron ejercer una influencia decisiva, distinta de la de Teofrasto, cuyos rastros se encuentran en Plutarco (el verdadero) y en Eusebio de Cesarea.

No se puede terminar una presentación de la literatura doxográfica sin recordar el nombre de Juan Estobeo, autor de una antología de extractos de

poetas y de prosistas. La obra, que data de comienzos del siglo V, se compone de cuatro libros, reagrupados con el doble título de *Eclogai* (para los dos primeros) y de *Anthologion* (para los dos últimos), a pesar de su homogeneidad. El interés de esta compilación reside en el hecho de que allí se encuentran muchos testimonios sobre los neoplatónicos. Compuestos en la época bizantina, el léxico antiguo denominado *Suda* y la *Biblioteca* de Focio constituyen inmensos reservorios de informaciones para los historiadores de la filosofía.

Los autores antiguos que utilizan las compilaciones doxográficas a su disposición conceden, en general, una confianza ciega al que compuso la compilación. No tienen ni el tiempo ni la posibilidad material de confirmar la autenticidad ni el carácter inalterado de los testimonios que citan. Los autores que recurren a los doxógrafos desean, ante todo, tener a mano rápidamente el mayor número de testimonios que les sirvan para apoyar tal o cual tesis. Por otra parte, parece que los autores de tales compilaciones se inspiraban unos en otros, para agregar cada vez una capa de interpretación más o menos importante y más o menos pertinente. Se comprende, por lo tanto, con qué prudencia es necesario abordar el estudio de los autores cuyo pensamiento se conoce exclusivamente por medio de fragmentos transmitidos por los doxógrafos. Esta prudencia es en particular oportuna cuando se trata de estudiar a los pensadores presocráticos.

3. En lo referente a las obras más o menos completas, ocurre que en los márgenes de un manuscrito se encuentran signos y observaciones de todo tipo concernientes a ese texto. Los signos indican a menudo una división estructurada del texto. Las observaciones, llamadas escolios por los eruditos, mencionan, en general, una explicación, una dificultad o una apreciación del texto. Los escolios más antiguos pueden ser muy útiles, mientras que los más recientes son por lo común palabrerío bastante superficial. Para ciertos autores, los escolios propios del manuscrito de un autor han sido objeto de una edición sistemática.

A partir de la época helenística, cuando las grandes escuelas filosóficas habían reducido, cuando no cesado, su actividad, de modo que se quebraron los lazos que mantenían con el fundador, fue cada vez más necesario proponer una nueva interpretación de los textos de Platón, de Aristóteles, de Zenón, de Crisipo y de Epicuro. La idea esencial era hacer accesibles las obras antiguas a estudiantes cuya lengua y cuyas ideas habían llegado a ser muy diferentes de lo que se encontraba en esas obras. De este modo, se desarrolla la tradición del comentario de los textos más clásicos de la filosofía. Después de haber tenido por objeto poner al alcance de los contemporáneos

las obras canónicas, el comentario adquiere una autonomía cada vez mayor y propone una interpretación original, que pasa a ser una filosofía por sí misma. El neoplatonismo, que se adjudicaba una fidelidad extrema a Platón, se convirtió, también a favor de este género de ejercicio, en una doctrina muy diferente de la filosofía de Platón, que era, sin embargo, el objeto de tales comentarios; el neoplatonismo es, así, una corriente filosófica derivada, en parte, de esa actividad de explicación y de interpretación de la obra de Platón. Los comentarios de la segunda parte del *Parménides*, por los neoplatónicos Proclo y Damascio, ofrecen una lectura que hace de Platón un teólogo neoplatónico. Del mismo modo, los comentarios de los autores neoplatónicos sobre las *Categorías* y la *Física* de Aristóteles tienden a presentar a este filósofo como un neoplatónico, que se interesa esencialmente por la lógica y la física.

En general, estos comentarios antiguos siguen, de manera bastante rígida, un método bien definido, al menos para los comentarios más tardíos; en cambio, en los de Aspasio, Alejandro o, incluso, Porfirio, la organización es más fluida. El pasaje por comentar se cita entero —a esto se le llama el lema— seguido luego por explicaciones e interpretaciones concernientes a la *lexis* (o sentido de las palabras utilizadas) y a la *theoria* (o doctrina expuesta). Por desdicha, el lema no nos proporciona siempre un texto anterior al de los manuscritos; ciertos autores sólo citan el comienzo y el fin del pasaje, mientras que el copista del comentario completa el resto, sobre la base de los manuscritos de que dispone (de donde provienen, a veces, las sorprendentes distorsiones entre el texto del lema y el citado en el comentario con él relacionado). El examen de la *theoria* o doctrina del texto suscita, con frecuencia, una confrontación con autores anteriores, ocasión de abundantes testimonios filosóficos contenidos en los comentarios. A menudo, los comentarios son de sumo interés por el texto que presentan, en razón de la aclaración del sentido de los términos y de las informaciones históricas que contienen. Si se toma el caso de Diels, el editor de los *Doxographi graeci*, se debe señalar que una gran parte de la doxografía reunida en su compilación se extrajo de los comentarios antiguos que representaron su primer objeto de estudio; por lo demás fue su primer editor.

Dadas la complejidad y la diversidad de las fuentes y de los testimonios, es inevitable que aparezcan diferencias en todas las etapas, aun cuando es raro que se caiga en aporías insolubles. De ahí la necesidad de una lectura prudente y lenta de textos cuyo establecimiento e interpretación son también controvertidos.

6. Las herramientas contemporáneas de la investigación

La situación del investigador de la filosofía antigua es hoy muy diferente de lo que era a comienzos del siglo XX.

Desde fines del siglo XIX, muchos textos fueron objeto de una edición de referencia. Esas ediciones de referencia permiten, en particular, verificar el texto citado en una compilación de fragmentos, cuando esa compilación se compuso antes de la fecha de publicación de la mencionada edición de referencia.

El número de los estudios publicados, dedicados a la filosofía antigua, no hace más que crecer. Varias empresas editoriales crearon colecciones esencialmente consagradas a la filosofía antigua. Citemos así, sin pretender una real exhaustividad: en francés, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, en Vrin (París); Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Cahiers de Philosophie ancienne, en Vrin (París) / Ousia (Bruselas). En italiano, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica, en Vita e Pensiero (Milán). En varias lenguas, Philosophia antiqua, publicada por Brill (Leiden). También, la serie de *Companions to Ancient Thought*, publicada por Cambridge University Press.

Por último, las condiciones de la investigación se han internacionalizado mucho. El intercambio de opiniones y las discusiones también están mucho más generalizados. Así, muchas revistas especializadas han adquirido una real importancia y son el lugar de un extraordinario progreso en filosofía antigua. Entre las más importantes, es necesario citar: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Oxford, Reino Unido); *Ancient Philosophy* (Pittsburgh, Estados Unidos); *Phronesis* (Assen, Países Bajos); *Méthexis* (Buenos Aires, Argentina); *Apeiron* (Edmonton, Alberta, Canadá); *La Revue de Philosophie ancienne* (París, Bruselas); y sobre todo *Elenchos* (Roma y Nápoles). En Francia, la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, los *Études philosophiques*, la *Revue de métaphysique et de morale*, los *Archives de philosophie* y, en Bélgica, *La Revue de philosophie de Louvain* suelen consagrar fascículos enteros a la filosofía griega.

Para búsquedas retrospectivas, se consultará, para la mayor parte de los filósofos, ese monumento bibliográfico que constituye *L'Année philologique*, que en principio aparece todos los años y menciona el conjunto de lo aparecido desde 1900. El *Repertoire bibliographique de la philosophie de Louvain* (Université Catholique de Lovaina, Louvain-la-Neuve) y el *Philosophers Index* (Bowling Green, Ohio, Estados Unidos) siguen siendo instrumentos muy eficaces.

En el curso de los últimos diez años, la electrónica ha contribuido a modificar las herramientas de la investigación. Se dispone en la actualidad de un registro en CD-ROM, el *Thesaurus Linguae Graecae* o *TLG* (para informaciones más completas, véase más adelante) de más de los dos tercios de los escritos en lengua griega antigua que han llegado hasta nosotros. La casi totalidad del corpus filosófico griego se ha registrado de este modo y podría ser materialmente copiado —aun cuando esta posibilidad está sometida a restricciones legales— en un disquete. Esto significa que el investigador de la filosofía antigua puede, a partir de ese registro, exportar a su computadora personal la totalidad del texto sobre el cual trabaja. Sobre ese texto, puede proceder a una indización o aún a una investigación sobre el empleo de ciertos términos; en este último caso, se recupera un contexto de algunas líneas junto con la palabra buscada cada vez que ésta aparece. Por otra parte, es igualmente posible hacer búsquedas de vocabulario sobre el conjunto de las obras registradas. Por ejemplo, se pueden buscar todas las ocurrencias de un término (por ejemplo, el término *hypographe*, que significa bosquejo, esbozo) en el conjunto del corpus griego o bien en una época definida (por ejemplo, en el siglo II y el III d.C.), o también en un autor preciso o una obra en particular.

En la actualidad, se dispone de bancos de datos y de bibliografías especializadas para un gran número de dominios y de temas.

Por último y sobre todo, el recurso de Internet permite consultar los catálogos de las más grandes bibliotecas del mundo (la Bibliothèque Nationale de París, la Library of Congress, la Widener Library en Harvard University, la Biblioteca Vaticana); también permite tener acceso a los sitios dedicados a los estudios clásicos y a la filosofía griega, para obtener léxicos, bibliografías, instrumentos de indización y fuentes tipográficas de griego antiguo. Esta es la dirección de un sitio francés particularmente útil: http://callimac.vjf.inserm.fr./

En esa dirección se encontrarán:

1. Una lista de varias decenas de bibliotecas del mundo entero utilizadas por Pierre-Paul Corsetti para *L'Année philologique*: basta con accionar el ratón sobre un nombre para tener acceso en forma inmediata o casi inmediata (fuera de las horas pico) al catálogo (gracias a los recursos del hipertexto).

La página de presentación de esta lista ofrece:

2. Dos bibliografías, una sobre Platón (1992-1996, que se actualizará, por Luc Brisson) y otra sobre Plotino (por Pierre Thillet).

3. Una presentación de Lexis, un programa de indización y lexicalización automáticas de los textos griegos y latinos (elaborado por Richard Goulet), que establece un vínculo con una hoja de información muy completa sobre el *Thesaurus Linguae Graecae.*

4. Una lista de los principales sitios de Internet relativos a la antigüedad clásica, a escala mundial (para detalles, cf. p. [823-824].

Estos últimos puntos pueden hacer que el lector y filósofo francés sonría. ¿Usar Internet para estudiar filosofía antigua? ¡Qué idea descabellada! Se puede replicar a esto que, a falta de un rápido mejoramiento de la situación de las bibliotecas en Francia, cosa que es de esperar luego de la próxima inauguración de la Biblioteca de Francia, los lectores tienen el mayor interés en obtener, con la mayor rapidez posible, los medios de acceder a estas nuevas herramientas de la investigación. Los fondos de filosofía antigua de las bibliotecas universitarias de Francia son considerables. Por desdicha, para un estudiante, hacer una investigación seria mediante los recursos de la Biblioteca Nacional, la Biblioteca de la Sorbona o una biblioteca universitaria es un camino de obstáculos que desalienta a las mejores voluntades. La dificultad no se relaciona, vuelvo a repetir, con la riqueza de los fondos sino con las condiciones de su utilización. Cuando es necesario llegar media hora antes de la apertura para tener lugar y cuando obtener un libro, cuando se lo obtiene, puede exigir medio día de esfuerzos, cuando los números de los últimos años de las revistas especializadas no están accesibles, el estudiante no tiene otra opción que abandonar la tarea o convertirse en aficionado. De todos modos, recomendamos la obstinación y la iniciación en las herramientas informáticas, el único medio actual, para el estudioso de la filosofía antigua, de recuperar el considerable atraso en el acceso a los instrumentos de investigación que caracteriza a las bibliotecas francesas. El estudio de la filosofía griega exige que el investigador contemporáneo tenga en cuenta los trabajos realizados en el mundo entero y recurra a los instrumentos más modernos.

Aún así, queda en pie que lo esencial para el estudio de la filosofía antigua consiste, por una parte, en la lectura de los textos mismos, en todas las circunstancias más importante que la lectura de la literatura secundaria, y, por otra parte, en un buen conocimiento de las lenguas antiguas. Las nuevas herramientas de la investigación son importantes para paliar las insuficiencias de la documentación, pero es seguro que sin medios informáticos, pero con un buen conocimiento de los textos y un dominio suficiente de las lenguas latina y griega, se puede llevar a cabo una investigación de calidad, cosa que nunca será posible para quien utilizara con virtuosismo el *Thesaurus*

Linguae Graecae y conociera el conjunto de la literatura crítica, pero sólo tuviera una familiaridad de segunda mano con los textos del corpus y ningún conocimiento real de las lenguas antiguas.

Para terminar, algunas palabras sobre la elección de los objetos de investigación en filosofía antigua. El conjunto de la presente historia de la filosofía griega se propone dar testimonio del hecho de que el conocimiento del mundo filosófico griego es muy desigual. Mientras que ciertos presocráticos, Platón y Aristóteles son objeto de un gran número de trabajos y de una cantidad sin cesar creciente de publicaciones, los pensadores de la época helenística (platónicos, aristotélicos, filósofos menores de los movimientos estoico, epicúreo y escéptico) y los del final de la antigüedad han sido muy descuidados, aun cuando el estudio del neoplatonismo ha dado pruebas, en el curso de los últimos años en Francia, de una destacable vitalidad.

Estas observaciones son válidas para los filósofos cuyos nombres son bien conocidos, pero cuyas obras no se han traducido todavía en su totalidad al francés y que, hasta el momento, han merecido muy pocos estudios; la traducción al francés de las obras principales de autores como Galeno y Sexto Empírico contribuiría en gran medida a la renovación de la filosofía antigua en Francia. Pero también son válidas para los muy numerosos autores menores cuyos textos y cuyo pensamiento no han sido editados ni estudiados. Los temas que permiten una investigación original son todavía muy numerosos en la filosofía antigua y no se puede menos que invitar al estudioso o al investigador para que inicien trabajos que puedan modificar, realmente, la concepción que hoy tenemos de la filosofía griega.

La antigüedad clásica en Internet

LISTA DE SERVIDORES DEDICADOS A LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Accionar el ratón para establecer la conexión.

Generalidades

- *Beta coding:* código para la transliteración de hebreo, griego, copto, para materiales CCAT/CATSS/TLG, por Jay Treat
- *Bibliotheca classica selecta*, por Jacques Poucet (Bruselas y Lovaina, Bélgica)
- *Classical studies resources* (vía Humanities Canadá)
- *Classics list* (coordinadora, Linda Wright)
- *Le documentaliste et Internet*, por Christine Ducourtieux (École normale supérieure, París)
- *Erik Petersen's list*
- *Frequently asked questions on classics*, por Jamie Norrish
- *Greek and Latin Internet resources* (Library of Congress, Washington, DC)
- *Internet ancient history resource guide*, por Koen Verboven (Universiteit Gent, Vakgroep Archeologie en Oude Geschiedenis van Europa)
- *Meeting places for classicists* (University of Texas at Austin)
- *Ressourcen für die Klassische Philologie im Internet*, compilador, Ulrich Schmitzer (Erlangen, RFA)
- *Strumenti informatici per lo studio dell'Antichità*, al cuidado de Alessandro Cristofori (05/1996)

Departamentos e institutos de estudios clásicos

- Alemania
  Althistorische Institute der Bundesrepublik Deutschland, zusammengestellt von der Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts
  Erlangen-Nürnberg, *Friedrich-Alexander-Universität*, Philosophische Fakultät
- *Estados Unidos*
  Irvine, Calif., Department of Classics
- Suecia
  Uppsala University, Institute of Classical Philology

Bancos de datos y revistas electrónicas

- *Alexandria: cosmology, philosophy, mith and culture*, por David Fideler
- *The Ancient History Bulletin* (University of Calgary, Alberta, Canadá)
- *Ancient medicine*, por L. T. Pearcy
- *Arachnion: a journal of ancient literature and history on the Web*
- *ARTFL project: Latin Vulgate Bible search form*, por Marl Olsen (University of Chicago, Ill.)
- *The ancient city of Athens: a photographic archive of the archaeological and architectural remains of ancient Athens*
- *BAHR: Bulletin analytique d'histoire romaine* (CNRS-URA 988, Estrasburgo)
- *Bibliographie biblique* (Institut des sciences bibliques de l'Université de Lausanne)
  Nombre de usuario "bibil" clave "bibil"
- *Bibliotheca Latina*, por Jeffrey Wills

- *Bryn Mawr College Review*
- *Cassiodorus*
- *DCB: the Database of Classical Bibliography*, vol. I, con descripción de *L'Année philologique*, vol. 47-58 [1976-1987] (presentación y tarifas)
- *Diotima: women and gender in the ancient world*
- *DRANT* (Centre de documentation des droits antiques, CNRS-URA 961, París)
- *DRANT* (presentación)
- *Duke checklist of editions of Greek and Latin papyri, ostraca and tablets*, por Robert Bagnall *[et al.]* (julio 1996)
- *Duke papyrus archive*
- *Early Church Fathers*
- *The ECOLE initiative (Early Church On-Line Encyclopedia): a hypertext encyclopedia of early Church history* (editor general, Anthony F. Beavers, University of Evansville, Ind.)
- *Egypt: papirology*
- *FRANTIQ: fichier de recherche de l'Antiquité* (Université de Lyon II)
- *Gnomon: bibliographische Datenbank*, por Jürgen Malitz (Eischstätt, RFA)
- *The Internet encyclopedia of philosophy*, ed. por James Fieser
- *The Labyrinth: a WWW server for medieval studies* (Georgetown University, Washington, DC)
- *Mythological images*
- *The Perseus project*
- *Philosophy on the Web*
- *The Pompeii forum project*
- *Repositories of classical texts*
- *Stanford encyclopedia of philosophy*
- *The Tech classics archive* (MIT, Cambridge, Mass.)
- *TELA* (Scholars Press WWW Server)
- *Thesaurus Linguae Graeca* (University of California at Irvine)
- *Vatican exhibit: Rome reborn*
- *War and peace in classical antiquity: resource bibliography*, por Rob S. Rice
- *Worlds of late antiquity*, por J. J. O'Donnell

Sumarios e índices de publicaciones periódicas

- *TOCS-IN (HTML Index)*
- *BASP: Bulletin of the American Society of Papyrologists*
- *Eranos: Acta philologica Suecana*
- *Phoenix: the Journal of the Classical Association of Canada* (artículos ya aparecidos e índices)
- *Phoenix: the Journal of the Classical Association of Canada* (artículos por aparecer)
- *ZPE: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

Repertorios de investigadores

- *ACL* (American Classical League)
- *APA* (American Philological Association)
- *Classical Association of Canada*, por K. H. Kinzl
- *Directory of Ancient Historians in the United States*, por R. Talbert y R. Wallace

Mapas

I- Grecia en los siglos V y IV a. C.
a – Italia del Sur
b – Grecia y Asia Menor

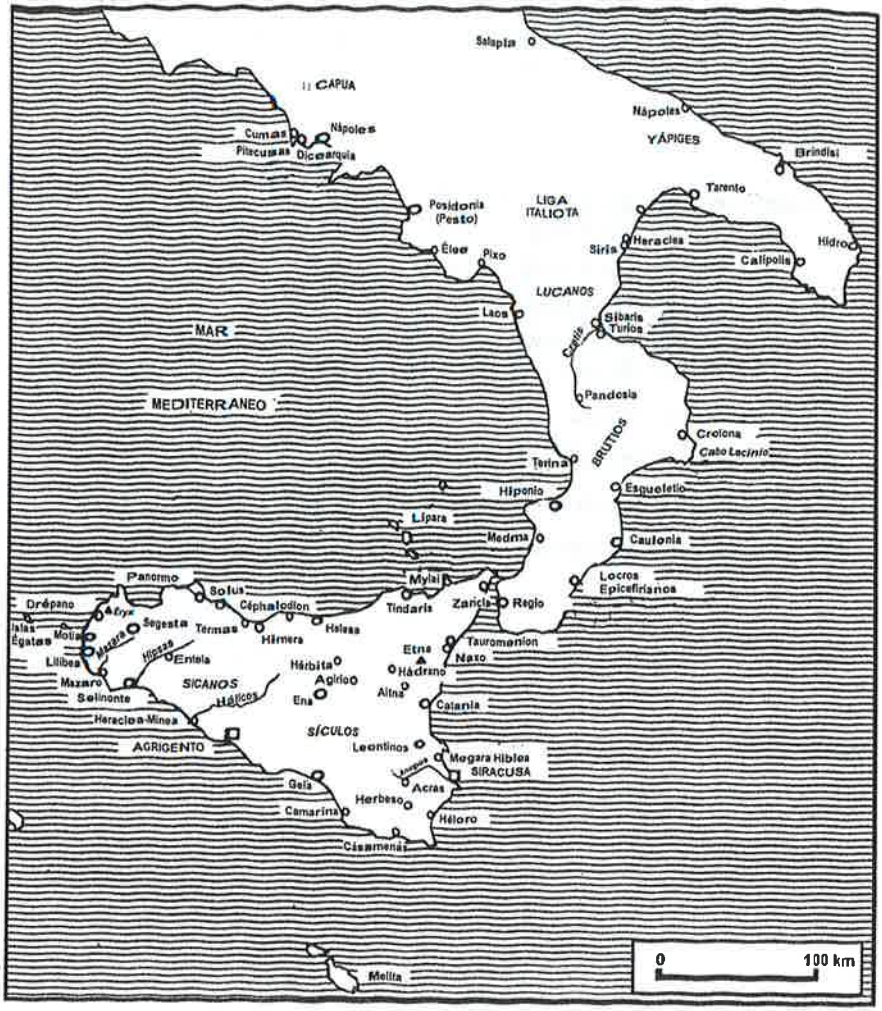
II- Atenas en la época helenística
a– Plano general
b– Las Escuelas filosóficas

III- El mundo helenístico

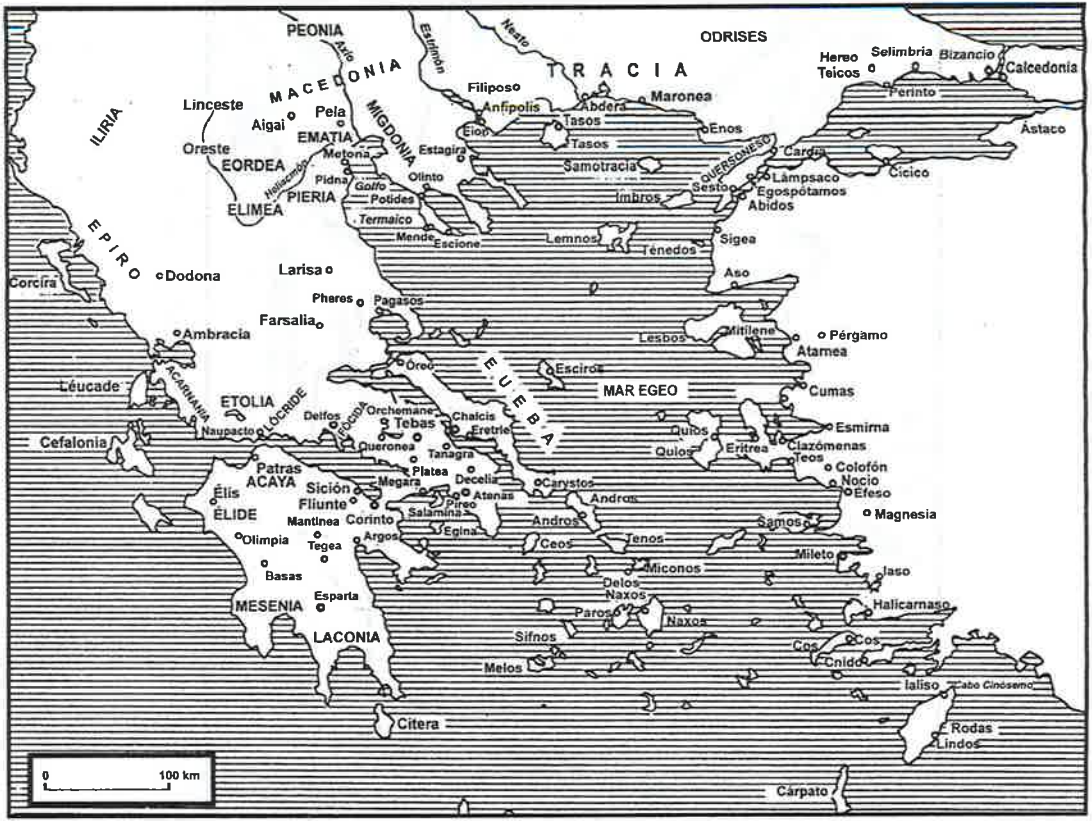
IV- Provincias orientales del Alto Imperio

V- El Imperio romano en los siglos III y IV d. C.

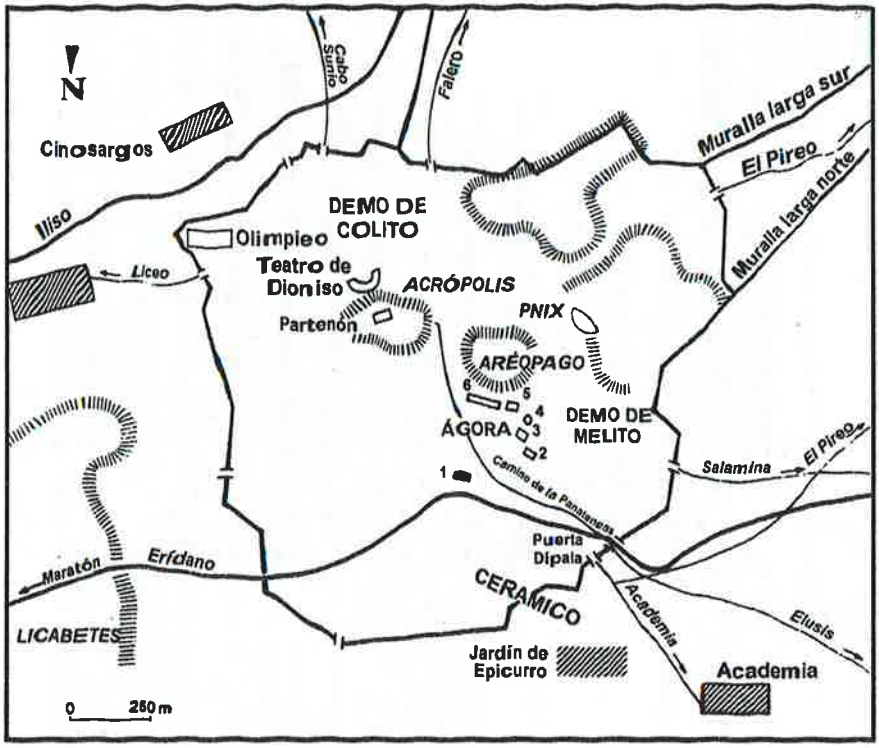
VI- El Imperio bizantino del siglo XI



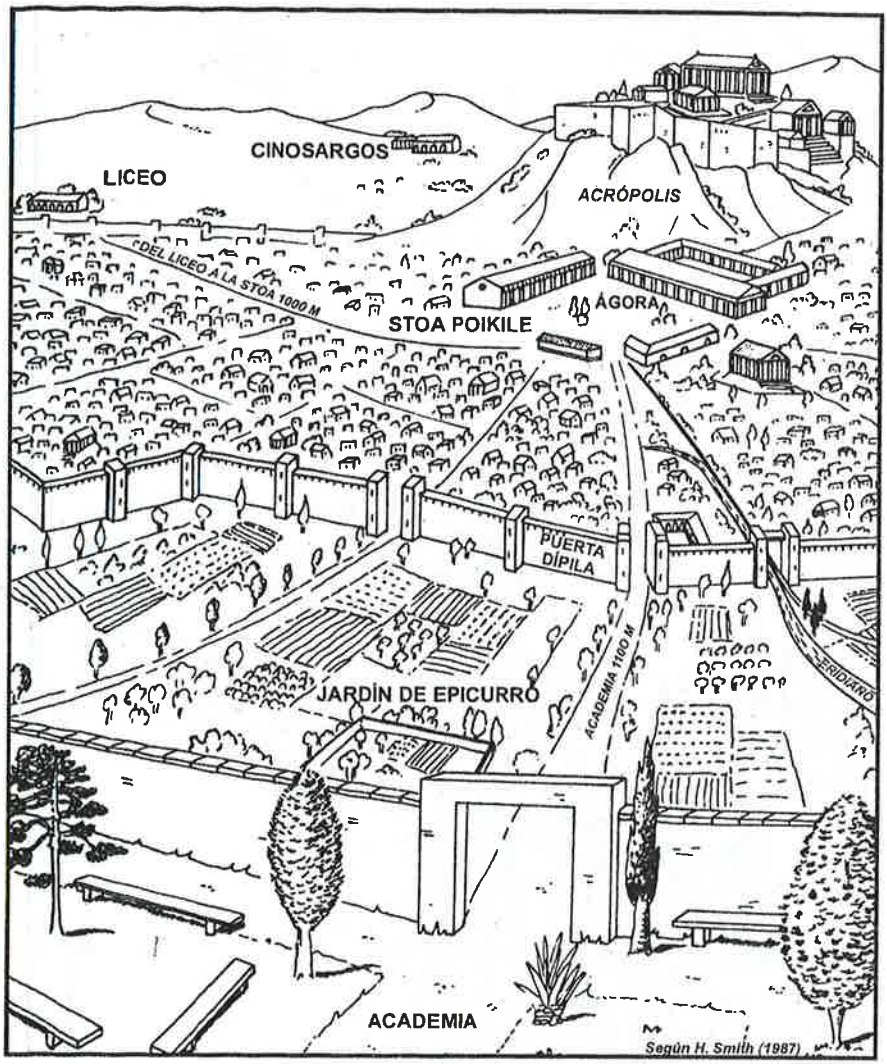
I- Grecia en los siglos V y IV a. C.
a – Italia del Sur



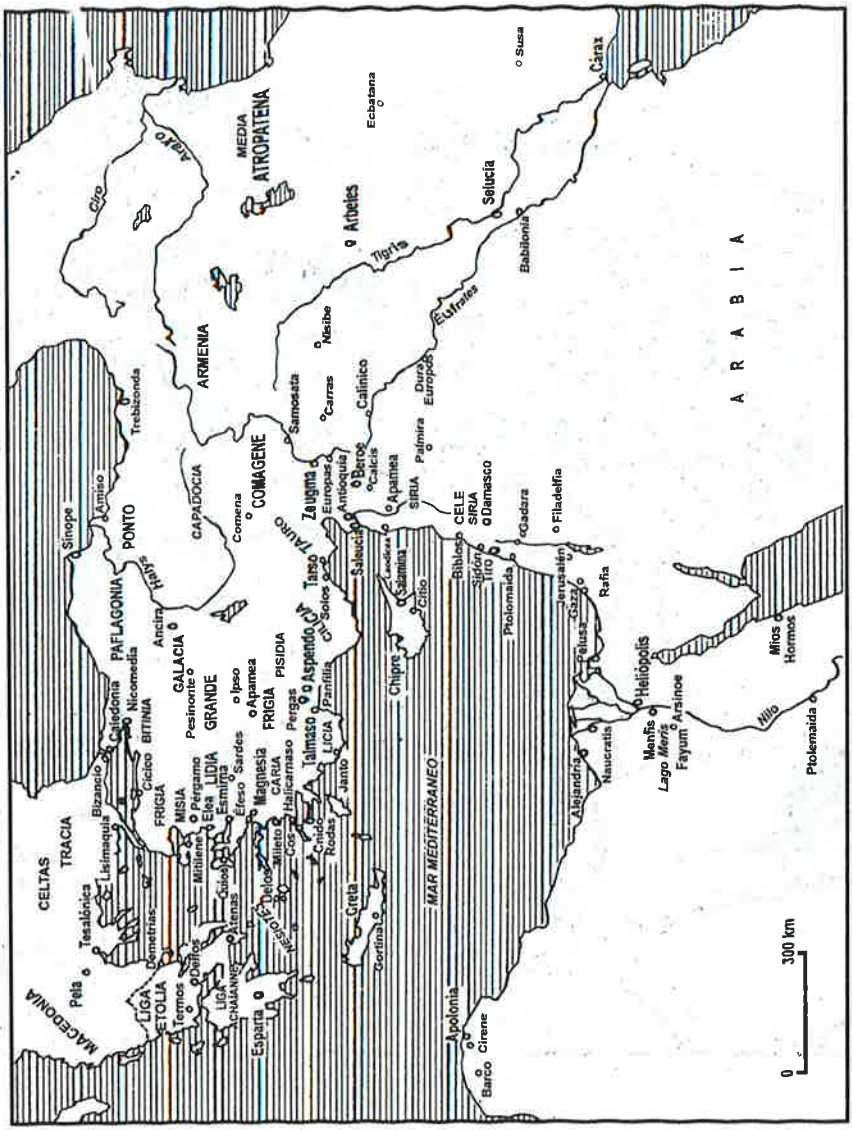
I- Grecia en los siglos V y IV a. C.
b – Grecia y Asia Menor



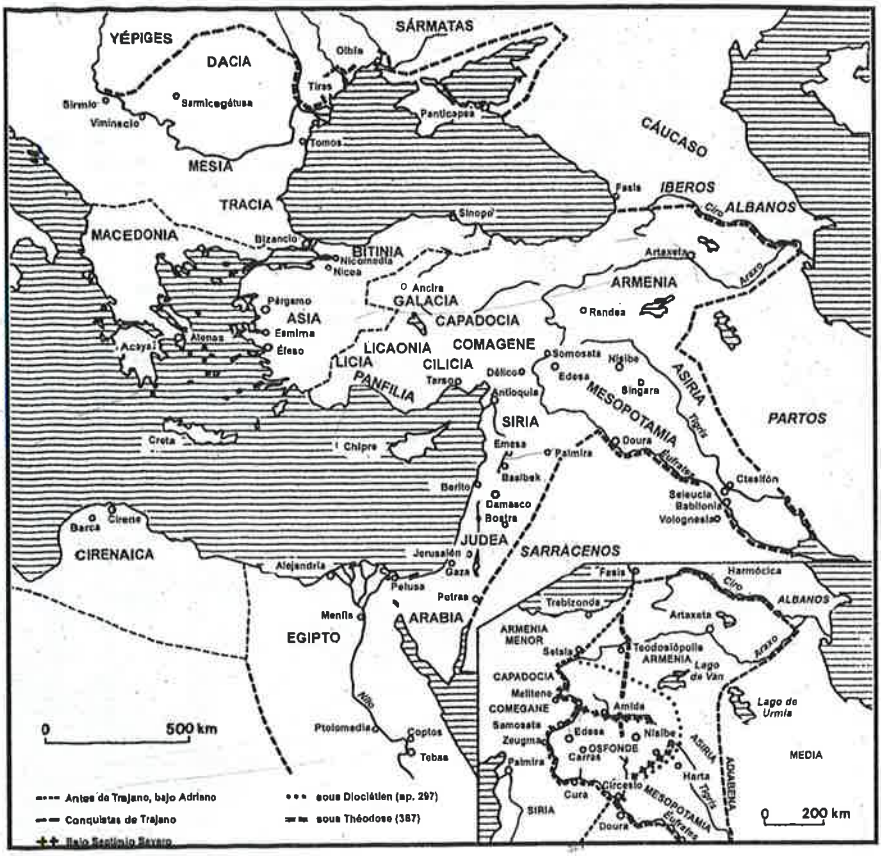
II- Atenas en la época helenística
a– Plano general



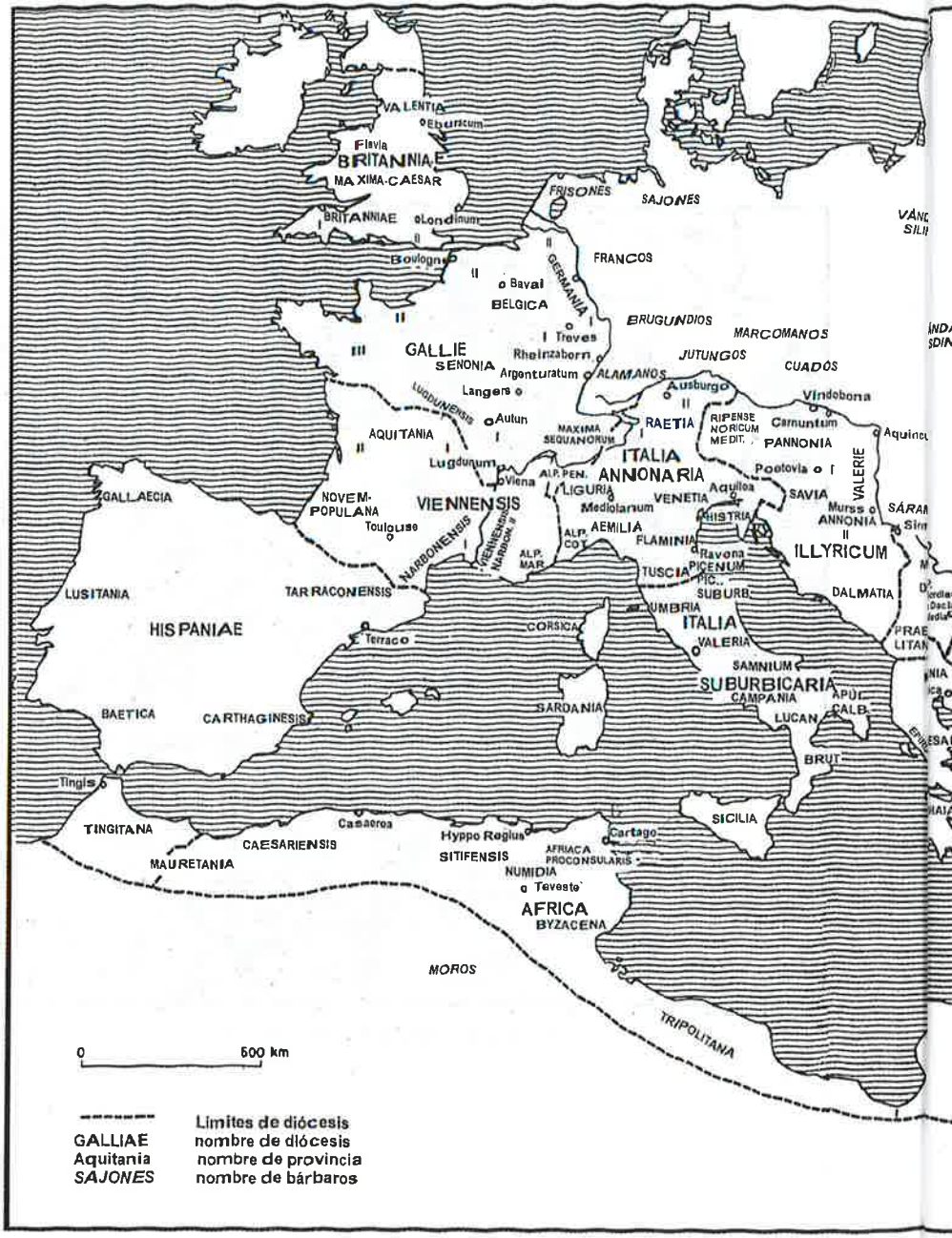
II- Atenas en la época helenística
b– Las Escuelas filosóficas

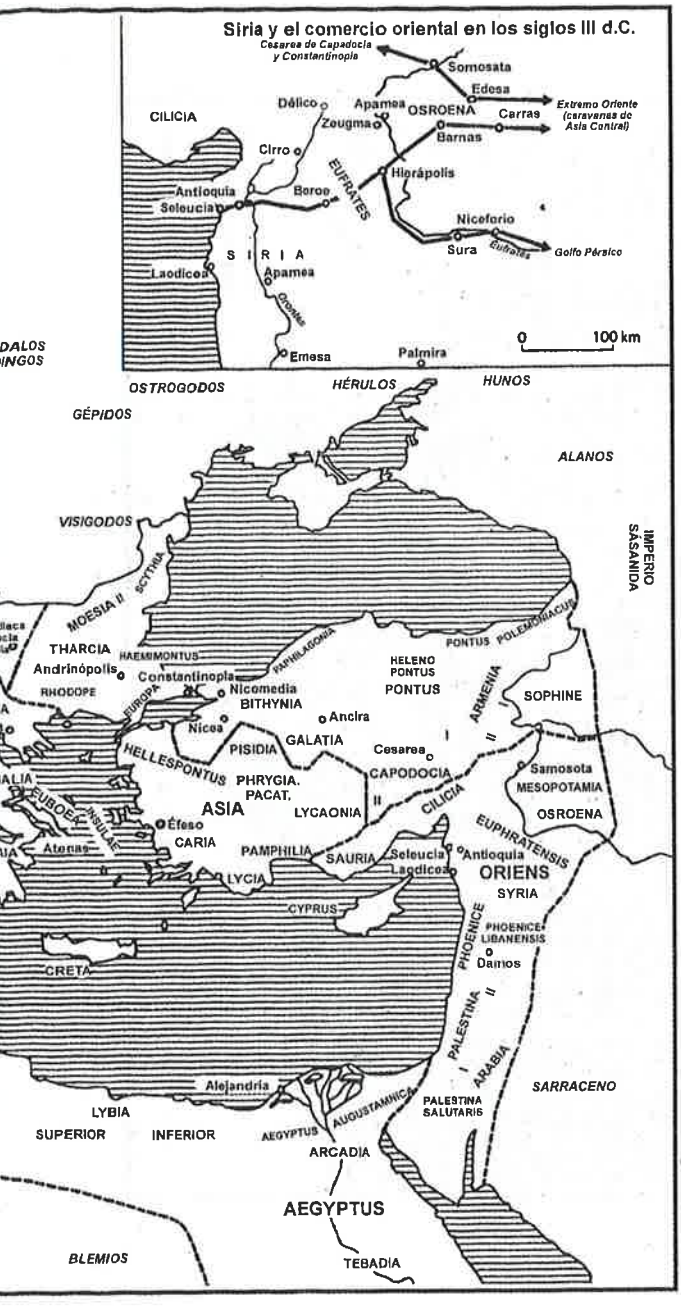


III- El mundo helenístico

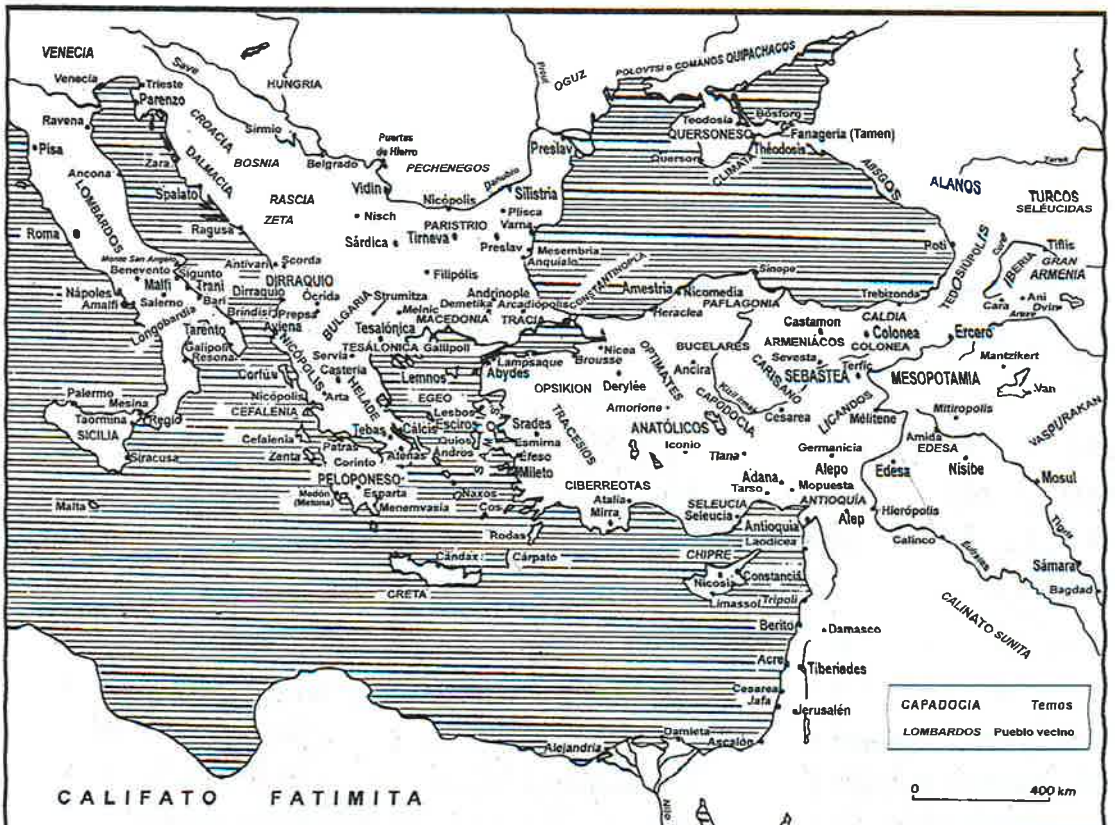


IV- Provincias orientales del Alto Imperio


VALENTIA
Eburacum
Flavia
BRITANNIA
MAXIMA-CAESAR
BRITANNIAE
Londinum
Boulogne
FRISONES
SAJONES
FRANCOS
GERMANIA
Bavai
BELGICA
BRUGUNDIOS
MARCOMANOS
Treves
GALLIE
SENONIA
Rheinzabern
Argenturatum
ALAMANOS
JUTUNGOS
CUADOS
Langers
Ausburgo
Vindobona
LUGDUNENSIS
Autun
AQUITANIA
MAXIMA SEQUANORUM
RAETIA
RIPENSE NORICUM MEDIT.
Carnuntum
PANNONIA
Lugdunum
Viena
ALP. PEN.
LIGURIA
ITALIA
ANNONARIA
Poetovia
VALERIE
GALLAECIA
NOVEM-POPULANA
VIENNENSIS
Mediolanum
VENETIA
Aquileia
SAVIA
ISTRIA
Murss
ANNONIA
Toulouse
NARBONENSIS
VIENNENSIS
NARBON.
ALP. COT.
AEMILIA
FLAMINIA
Ravona
ILLYRICUM
ALP. MAR.
TUSCIA
PICENUM
PIC.
SUBURB.
DALMATIA
LUSITANIA
TARRACONENSIS
UMBRIA
ITALIA
HISPANIAE
CORSICA
Terraco
VALERIA
SAMNIUM
SUBURBICARIA
CAMPANIA
APUL.
CALB.
LUCAN.
BAETICA
CARTHAGINENSIS
SARDANIA
BRUT.
Tingis
TINGITANA
Cassarea
Hyppo Regius
Cartago
SICILIA
CAESARIENSIS
SITIFENSIS
AFRICA PROCONSULARIS
MAURETANIA
NUMIDIA
Teveste
AFRICA
BYZACENA
MOROS
TRIPOLITANA
0
500 km
Límites de diócesis
GALLIAE nombre de diócesis
Aquitania nombre de provincia
SAJONES nombre de bárbaros



V- El Imperio romano en los siglos III y IV d. C.



VI- El Imperio bizantino del siglo XI

Cuadro cronológico

MONIQUE CANTO-SPERBER y LUC BRISSON

N. B. – Las fechas indicadas no pueden considerarse, en la mayor parte de los casos, como absolutamente seguras; sin embargo, en pro de la legibilidad, no se han agregado signos que indiquen tal incertidumbre.

Fechas	*Acontecimientos políticos*	*Hechos culturales*
850-750		Composición de los poemas homéricos: la *Ilíada* y la *Odisea*
775	Comienzo de la emigración hacia occidente	
750-700	Comienzo de la emigración hacia el Helesponto	Introducción de la escritura alfabética en Grecia
700		Hesíodo compone la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*
Hacia 650		Arquíloco de Paros
Fines s. VII		Simónides de Argos, Tirteo y Alcmán de Esparta
650-600	Primeras monedas griegas: Egina, Atenas, Corinto.	Templo de Hera en Samos, de Artemisa en Éfeso
640-550		Tales de Mileto (colonia griega de Asia Menor)
621-620	Atenas, Dracón: legislación penal	
620-540		Anaximandro y Anaxímenes de Mileto
610-600		Esculturas. *Kouros* del Sunio, *Kouros* del Dípilon
Hacia 600		Comienzo de la cerámica con figuras negras.Templo del Hereo en Olimpia
Com. s. VI		Teognis de Megara. Safo y Alceo En Mitilene. Anacreonte en Teos
612	Atenas toma Salamina en Megara	
600-590	Primeras guerras sagradas (respecto de Delfos)	

594-593	Solón, arconte en Atenas	Solón, hombre de Estado y poeta. Los Siete Sabios, figuras tanto históricas como legendarias: Tales, Solón, Pítaco de Mitilene, Quilón de Esparta, Bias de Priene, Periandro de Corinto, Cleóbulo de Lindos
582		Delfos: primera celebración de los Juegos Píticos
573		Nemea: primera celebración de los Juegos Nemeos
566		Atenas: organización de la fiesta de las Grandes Panateneas
561	Atenas: Pisistrato, tirano, muerto en el 528	
540-475		
540		Jenófanes de Colofón
		Anacreonte de Teos, poeta. Templo de Apolo en Corinto. Tesoros de Olimpia
540-520	Polícrates, Tirano de Samos	Pitágoras deja Samos para residir en Crotona.
540-480		Heráclito de Éfeso
534		Primer concurso de tragedias por las Dionisíacas en Atenas. Comienzo de la cerámica con figuras rojas
526-456		Esquilo
522-486	Darío, Rey de los persas	
515-450		
515		Templo de Apolo en Delfos (llamado de los Alcmeónidas)
510	Caída del tirano Hipias en Atenas. Crotona destruye Síbaris	Nacimiento de Parménides de Elea
508	Reformas de Clístenes en Atenas	
Hacia 500		Nacimiento de Empédocles de Agrigento
Después 500		Construcción del tesoro de los atenienses en Delfos
498-494	Revuelta de Jonia	Anaxágoras, nacido en Jonia, va a Atenas
496-406		Sófocles
494	Caída de Mileto. Guerra entre Atenas y Egina	
493	Temístocles, arconte en Atenas	Nacimiento de Zenón de Elea
490	Primera guerra médica. Maratón	
489	Arístides, arconte en Atenas	
486	Jerjes, Rey de los persas, muere en 461	
485-420		Heródoto

485		Primer concurso de comedia en Atenas
483-482	Ley naval de Temístocles	
480-478	Segunda guerra médica: Salamina, Platea, Micala	
480-406		Eurípides
478	Formación de la Liga Delos	Hipódamo de Mileto: plano del Pireo
472	Ostracismo de Temístocles. Importancia de Cimón	Tolos en el ágora de Atenas
470-399		Sócrates
Hacia 470		Fidias, escultor en Atenas. Polignoto de Tasos, pintor
468-456		Templo de Zeus en Olimpia
462-461	Efialtes en Atenas: reformas. Ostracismo de Cimón	
460	Muerte de Temístocles	Meliso de Samos. Nacimiento de Hipócrates de Cos
460-370		Demócrito de Abdera
460-396		Tucídides
454	Transferenciadel tesoro de la Liga de Delos a Atenas	
Mediados s.V		Importancia de la actividad de los sofistas en Atenas (Gorgias, Protágoras, Hipias, Pródico y Antifonte, entre otros)
449	Paz de Calias: fin de la guerra contra los persas	
449-447	Segunda guerra sagrada (respecto de Delfos)	
446-445	Paz de treinta años entre Atenas y Esparta	
Hacia 445		Nacimiento de Aristófanes
444-443	Fundación de Turios, en el sur de Italia	Construcción del Partenón, con Ictino y Calícrates
444-365		Antístenes
443	Pericles, estratego hasta 429. Ostracismo de Tucídides	
440-390		Andócides
440-360		Lisias
Hacia 440		Policleto realiza el Doríforo
438		Estatua de Atena Partenos por Fidias
436-338		Isócrates
436		Construcción de los Propíleos sobre la Acrópolis (Mnesicles)
431	Comienzo de la guerra del Peloponeso	
429	Muerte de Pericles	
428-348		Platón
427-424		Templo de Atena Nike en la Acrópolis

426-335		Jenofonte
V-IV		Redacción de los tratados hipocráticos
425	Toma de Esfacteria por Atenas	
424-423		*Las Nubes* de Aristófanes
421	Paz de Nicias	Construcción del Erecteo en la Acrópolis
421-405		Diógenes el Cínico
420	Alcibíades, estratego	Peonio realiza la Nike de Olimpia
415-413	Expedición de Sicilia	
415	Mutilación de los Hermes. Parodia de los misterios de Eleusis	
411-410	Régimen oligárquico de los Cuatrocientos en Atenas	
406	Batalla de Arginusa. Sócrates se opone a la condena de los estrategos atenienses. Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa (muere en 367)	Muerte de Sófocles y muerte de Eurípides
405	Egos Pótamos. Victoria naval de Lisandro sobre Atenas	
404	Artajerjes II Mnemón (404-359). Capitulación de Atenas. Régimen de los Treinta	
403	Restauración de la democracia en Atenas	*Contra Eratóstenes*, de Lisias
	Expedición de los Diez Mil	
400-350?		Eudoxo de Cnidos
399	Proceso y muerte de Sócrates. Agesilao en Esparta (399-360)	*Sobre los misterios*, de Andócides. Antístenes, Aristipo de Cirene y Euclides de Megara "fundan" sus Escuelas
395-386	Guerra de Corinto	
392		*Discurso olímpico*, de Gorgias
391		*Sobre la paz*, de Andócides
390		*Anábasis*, de Jenofonte. Isócrates abre su escuela
388		*Discurso olímpico*, de Lisias. *Pluto*, última comedia de Aristófanes
388-387		Platón va al sur de Italia, donde se encuentra con Arquitas, y a la corte de Siracusa, donde visita a Dionisio el Viejo; conoce a Dión
387		Platón abre la Academia; asisten, entre otros, Espeusipo, Jenócrates, Eudoxo, Heráclides del Ponto y Aristóteles
386	Paz del Rey	
384-322		Aristóteles y Demóstenes
385-370	Jasón de Feres en el poder en Tesalia	
382-379	Guerra de Olinto	
380		*Panegírico*, de Isócrates

377	Segunda Federación ateniense	
376	Pelopidas y Epaminondas en Tebas	
371	Batalla de Leuctres	
396-358	Alejandro de Feresen tesalias	
368	Fundación de Megalópolis	
367	Dionisio el Joven en Siracusa	Hacia 367, templo de Asclepio en Epidauro
367-365		Segundo viaje de Platón a Sicilia
362	Batalla de Mantinea	
361-360		Tercer viaje de Platón a Sicilia. Esquines de Ésfeto compone diálogos que ponen en escena a Sócrates
360-270		Pirrón de Élide, que tendrá por discípulos a Filón y Timón de Atenas
359-336	Filipo II en Macedonia	
358-338	Atrajerjes III Ocos	Hacia 358, Asclepieo de Atenas
357-355	Guerra de los Aliados contra Atenas. Toma de Anfípolis por los macedonios	
356-346	Guerra sagrada contra los fócidos	En 356, *Sobre la paz*, de Isócrates
354-346	Gobierno de Eubulo en Atenas	En 354, *Aeropágico*, de Isócrates. *Memorables*, de Jenofonte. *Primera filípica*, de Demóstenes.
349		*Olínticas* de Demóstenes. Platón compone las *Leyes*.
348	Toma de Olinto por los Macedonios	Muerte de Platón. Espeusipo lo sucede en la dirección de la Academia
346	Paz de Filócrates	
343		*Sobre la embajada*: ataque de Demóstenes contra Esquines
342-271		Epicuro
340		Templo de Zeus en Nemea
339	Guerra contra Anfisa	
338-326	Gobierno de Licurgo en Atenas	
328	Batalla de Queronea	Elección de Jenócrates en la dirección de la Academia
337	Fundación de la liga de los helenos	
336-323	Alejandro en Macedonia	
335-263		Zenón de Citio
335	Saqueo de Tebas. Antíparto, regente en Europa	Aristóteles funda el Liceo; asistén, entre otros, Teofrasto, Aristoxeno, Dicearco y Clearco. Lisipo, escultor
334	Expedición de Alejandro a Persia y la India. Participan de ella Anaxarco, Pirrón y Onesícrito	
333	Batalla de Iso	
332	Caida de Tiro y de Gaza	

331-232		Cleantes de Aso
331	Fundación de Alejandría	
330	Guerra de de Agis. Disetes en Atenas. Incendio de Persépolis. Muerte de Darío III	Teatro de Epidauro. *Sobre la corona* de Demóstenes. *Contra Ctesifón* de Esquines. Teatro de Dioniso en Atenas
329	Conquista de las satrapías orientales	
328-265		Primera generación de discípulos de Diógenes el Cínico: Mónimo, Onesícrito, Crates, Hiparquia, Metrocles, Menipo y Menedemo
326	Alejandro encuentra a los Sabios Hindúes	
323	Muerte de Alejandro; compromiso de Babilonia. Filipo III Arriedo y Alejandro IV, reyes. Guerra lamíaca. Ptolomeo, sátrapa de Egipto	Aristóteles lega el Liceo a Teofrasto
322-321	Oligarquía en Atenas. Primera guerra de los Diádocos	Muertes de Demóstenes, de Hipérides y de Aristóteles
321	Seleuco, satrápa de Babilonia	Primera comedia de Menandro
319-316	Segunda guerra de los Diádocos	
317	Casandro en Grecia. Asesinato de Filipo III. Ejecución de Olimpias	
317-307	Demetrio de Faleroen Atenas	
317-289	Agatocles en Siracusa	
316-311	Tercera guerra de los Diádocos	
315	Fundación de la Liga de las Islas	Muerte de Jenócrates. Polemón lo sucede en la dirección de la Academia
314-166	La isla de Delos es idependiente	
312	Batalla de Gaza	
311	Tratado de paz entre Diádocos	
310	Asesinato de Alejandro IV y de Roxana	
307	Atenas liberada por Demetrio Poliocretes	
307-302	Pirro en Epiro	
306-305	"Año de los reyes"	Fundación de la Escuela de Epicuro; asisten, entre otros, Heródoto, Pitocles, Hermarco, Metrodoro y Colotes.
305	Sitio de Rodas	
303	Tratado de Seleuco I con Chandragupta (en la India)	Dinastía de los Maurias. Contactos indo-griegos
301	Batalla de Ipso	Zenón de Citio funda la Escuela estoica; asisten, en particular, Perseo, Aristón de Quíos y Cleantes de Aso

300	Fundación de Antioquía, sobre el Orontes, y muchas otras ciudades, por Seleuco I	Redacción de los *Elementos*, de Euclides. Fundación del Museo Alejandría. Construcción del Coloso de Rodas y del Faro de Alejandría
297	Muerte de Casandro	
294	Demetrio Policrtes en Macedonia	
290		Fundación de la Biblioteca de Alejandría
287		Estratón dirige el Liceo
285	Lisímaco en Macedonia	
284	Reconstrucción de la federación aquea	
282	Ptolomeo II (282-246) en Egipto	Templo de Atena en Pérgamo
281	Antíoco I (281-261) en Siria. Ptolomeo Cerauno (281-279) en Macedonia	
280		Calímaco y Teócrito en Alejandría
279	Los galos en Delfos. Victoria de Lisimaquia	*Fenómenos*, de Arato de Solos. Filetas de Cos, poeta
277	Antígono Gonatas, en Macedonia	
274-271	Primera guerra de Siria	
270		Crates dirige la Academia
268	Asoka (268-232). Inscripsiones grecobudistas	Arcesilao sucede a Crates en la dirección de la Academia. Licón sucede a Estratón como jefe de la Escuela peripatética
263-232		Cleantes sucede a Zenón de Citio como jefe de la Escuela estoica
262	Capitulación de Atenas. Guarnición macedónica	
261-246	Antíoco II en Siria	
260-253	Segunda Guerra en Siria	*Argonáuticas*, de Apolonio de Rodas (295-215?). Terminación del *Corpus hipocrático*. Herófilo de Calcedonia, médico, en Alejandría. Cercidas de Megalópolis (290-220), poeta.
246-221	Tercera guerra en Siria	
246-221	Ptolomeo III en Egipto	
246-225	Seleuco II en Siria	
244		Lácides a la cabeza de la Academia
232		Crisipo sucede a Cleantes como jefe de la Escuela estoica
229-221	Antígono Dosón en Macedonia. Atenas se libera de la guarnición macedónica	
224	Fundación de la liga helénica	
223	Antíoco III en Siria	
222-205	Ptolomeo IV en Egipto	

221-179	Filipo V en Macedonia	
220-217	Guerra de los aliados	
219-217	Cuarta guerra de Siria	
215-129		Carnéades de Cirene
215	Alianza de Filipo V con Aníbal	
212	Alianza romano-etolia. Toma de Siracusa por los romanos	Muerte de Arquímedes
211	Alianza romano-pergamense	
210-125		Polibio de Megalópolis
204-180	Ptolomeo V en Egipto	
202-200	Quinta guerra de Siria	
200-197	Segunda guerra de Macedonia	Instalación del teatro de Pérgamo
197-159	Eumenes II en Pérgamo	Instalación del teatro de Segesta
196	Senadoconsulto sobre la "libertad de los griegos"	
192-188	Guerra romano-etolia	
191	Antíoco III vencido en las Termópilas	
189	Antíoco III vencido en Magnesia del Sípilo	
188	Paz de Apamea	
187-175	Selcuco IV en Siria	
187		"Victoria" de Samotracia
185-109		Panecio de Rodas
180-145	Ptolomeo VI en Egipto	Gran altar de Pérgamo
179168	Perseo en Macedonia	
175-164	Antíoco IV en Siria	
171-168	Tercera guerra de Macedonia	
170-168	Sexta guerra de Siria	Nicandro de Colofón
168	Batalla de Pidna	
167		Carnéades escolarca de la Academia
159-138	Atalo II en Pérgamo	
155		Embajada enviada a Roma por los atenienses, para lograr que se exceptúe a la ciudad de una indemnización. La embajada incluye tres filósofos: el académico Carnéades, el aristotélico Critolao y el estoico Diógenes de Babilonia
150		Antípatro de Tarso jefe de la Escuela estoica
Después 150		Aristóbulo de Alejandría
148	Sumisión de Macedonia y de Grecia a Roma	
146	Guerra de Acaya. Toma de Corinto	
145		Panecio, en Roma, admitido en el círculo de los Escipiones
127		Clitómaco, director de la Academia

128		Panecio sucede a Antípatro en la Dirección de la Escuela estoica
Hacia 125		En Enoanda, en Licia del Norte, un tal Diógenes hace grabar en un muro una larga inscripción que describe la doctrina epicúrea
116	Nacimiento de Varrón	
110		Filón de Larisa y Cármadas enseñan en la Academia
106	Nacimiento de Pompeyo	Nacimiento de Cicerón en Arpino
101	Nacimiento de César	
98		Nacimiento de Lucrecio
95		Nacimiento de Catón de Útica, hombre de estado romano y filósofo estoico
87	Los romanos toman Atenas. Las tropas de Sila se entregan al pillaje en la ciudad	Nacimiento de Salustio. Nacimiento de Catulo en Verona
85	Sila hace un tratado con Mitrídates	
82	Sila regresa a Roma. Proscripciones contra los partidarios de Mario	
79		Antíoco de Ascalón abre su propia Escuela en Atenas
73-71	Guerra de Espartaco. Pompeyo Vencedor	
70		Nacimiento de Virgilio cerca de Mantua. *Verrinas* de Cicerón
65		Nacimiento de Horacio. Poesías de Catulo
63	Pompeyo vence a Mitrídates, Consulado de Cicerón. Conjuración de Catilina	
60	Primer triunvirato	En esta época se manifiesta una renovación del pitagorismo. Composición de apócrifos Pitagóricos
59	Consulado de César	Nacimiento de Tito Livio
58-50	Guerra de las Galias	
53	Rebelión de Vercingetórix	
51	La Galia, provincia romana	Comentarios de la *Guerra de las Galias*
50		Filodemo de Gadara, filósofo epicúreo, amigo de Calpurnio Pisón, suegro de Julio César. Su biblioteca recuperada representa un tesoro para el historiador de la filosofía
49	César cruza el Rubicón. Marsella se convierte en ciudad romana	

48	Farsalia. Pompeyo, vencido, muere en Egipto	Diodoro de Sicilia, *Historias*
46	César dictador por diez años	
44	César dictador vitalicio. Idus de Marzo, asesinato de César	
44-43		*Filípicas* de Cicerón
43	Segundo triunvirato. Fundación de Lyón	Nacimiento de Ovidio. Enseñanza de Teomnesto, último filósofo académico en Atenas
43	Filipos. Derrota y muerte de Bruto y de Casio	
35		Eudoro de Alejandría, filósofo Platónico
31	Victoria de Accio	
30	Ocupación de Egipto. Octavio en Egipto. Suicidio de Antonio y de Cleopatra. Egipto pasa a ser provincia romana	
29	Comienzo de las campañas de España. Triple triunfo de Octavio	
28	Octavio *princeps senatus*	
27	Reparto de las provincias entre el Senado y Octavio, que recibe el título de Augusto. Imperio romano	Ario Dídimo, consejero de Augusto y autor de una obra doxográfica
23	Augusto recibe el poder vitalicio de tribuno, renovable cada año	
19		Muerte de Virgilio
7 a. C.	Sometimiento de los Alpes	Aminias de Samos, filósofo epicúreo
6 d. C.	Judea, provincia romana	
14	Muerte de Claudio. Advenimiento de Tiberio	
17		Muerte de Tito Livio, muerte de Ovidio
18		Muerte de Germánico
Hacia 30	Predicación y muerte de Cristo	
32	Grave crisis financiera en Roma	
37	Muerte de Tiberio y advenimiento de Calígula	
38	Calígula en la Galia, sobre el Rin	
39		Embajada dirigida por Filón de Alejandría, para abogar a favor de los judíos de Alejandría
40	Asesinato de Calígula y advenimiento de Claudio	
Hacia 49		Séneca, filósofo estoico, preceptor y luego consejero de Nerón
54	Muerte de Claudio y advenimiento de Nerón	Expulsión de los judíos de Roma
55	Muerte de Británico	

58		San Pablo discute con los filósofos en Atenas
59		Asesinato de Agripina
60		Amonio, filósofo platónico, enseña en Atenas. A sus clases asiste Plutarco de Queronea. Por esas fechas, Herón de Alejandría redacta las *Mecánicas*
62		Séneca comienza *Cartas a Lucilio*
64	Incendio de Roma. Reforma monetaria	Construcción de la *Domus aurea*
65	Conjuración de Pisón	Suicidios de Séneca y de Lucano
66	Rebelión de los judíos. Comienzo de la guerra judía	
68	Suicidio de Nerón y advenimiento de Galba	
69	Año de los cuatro emperadores: Galba, Otón, Vitelio y Vespasiano que lo vence	
Hacia 70-80		Los *Evangelios* sinópticos
70	Toma de Jerusalén. Asamblea de Reims y fin del "Imperio galo"	Destrucción del templo de Jerusalén
71	Tito asociado al gobierno	Reconstrucción del templo de Júpiter Capitolino en Roma
72-78	Reorganización del Oriente	
74		Expulsión de filósofos y astrólogos de Roma
79	Muerte de Vespasiano y advenimiento de Tito	Muerte de Plinio el Viejo, que observó la erupción del Vesubio, cuyas cenizas cubrieron la biblioteca de Filodemo
81	Muerte de Tito y advenimiento de Domiciano	
80-120		Actividad literaria de Plutarco de Queronea
88-100		Clemente de Roma
92		Quintiliano, *Institución oratoria*
94-95		Expulsión de filósofos de Roma, entre ellos Epicteto
Hacia 99		*Evangelio* y *Apocalipsis* de Juan
96	Asesinato de Domiciano y advenimiento de Nerva	
98	Muerte de Nerva y advenimiento de Trajano	
Hacia 100		Nicómaco de Gerasa
106	Anexión de Arabia	
109		Tácito, *Historias*
111		Carta de Plinio el Joven sobre los Cristianos

115-117	Insurrección judía en Oriente	
117	Evacuación en Oriente de las conquistas de Trajano. Frontera en el Éufrates. Muerte de Trajano y advenimiento de Adriano	Tácito, *Anales*
120		Suetonio, *Los doce Césares*. Los primeros apologistas cristianos: Justino, Atenágoras, Teófilo de Antioquía
122	Construcción de la muralla de Adriano	
Hacia 125		Teón de Esmirna
129-200		Galeno de Pérgamo, médico y filósofo
131	Roma pasa a ser colonia *Aelia Capitolina*	
133		Basílides, primer gnóstico, enseña en Alejandría
138	Muerte de Adriano y advenimiento de Antonino	
140		Valentín, gnóstico, enseña en Roma. Favorino de Arles, platónico, una de las fuentes más importantes de Diógenes Laercio
143		Elio Arístides, *Elogio de Roma*
146		Aulo Gelio, platónico, en Atenas
147		Claudio Ptolomeo, astrónomo, matemático y geógrafo
150		Apuleyo de Madaura, Numenio y Cronio, del platonismo medio
Hacia 150		Alcínoo escribe el *Didaskalikos*
151-155		Justino, las *Apologías*
155		Máximo de Tiro, retórico y filósofo platónico
160		Luciano, escritor influido por el cinismo
161	Muerte de Antonino. Advenimiento de Marco Aurelio, que asocia al poder a Lucio Vero	El Emperador, fuertemente influido por Epicteto, filósofo estoico
Hacia 165		Taciano, *Discurso a los griegos*
167	Peste en Roma y en el Imperio	
168	Muerte de Lucio Vero	
Hacia 170		Aparición del montanismo
176		El emperador Marco Aurelio funda en Atenas cuatro cátedras de filosofía, para el platonismo, el aristotelismo, el estoicismo y el epicureísmo. Ático obtiene la cátedra platónica

177	Cómodo es coemperador	Persecución contra los cristianos en el Imperio. Mártires en Lyón. Atenágoras dirige al emperador su *Súplica por los cristianos*
Hacia 178		Celso, filósofo y polemista Anticristiano, escribe el *Discurso verdadero*
180	Muerte de Marco Aurelio y advenimiento de Cómodo	
190		Sexto Empírico
192	Asesinato de Cómodo	
193	Pertínax asume como emperador. Es asesinado. Didio Jualiano compra el Imperio	
194	Septimio Severo, único emperador	
195		Conversión de Tertuliano al cristianismo
196	Clodio Albino se declara Augusto	
197		Tertuliano, *Apologéticos*
198	Caracala llega a ser Augusto	Alejandro de Afrodisia comienza a enseñar en Atenas, probablemente en la cátedra peripatética
Hacia 200		Enseñanza de la filosofía cristiana en Alejandría y en Cesarea de Palestina: Panteno, Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio el taumaturgo
200-240		Periodo de actividad de Minucio Félix
200-250		Diógenes Laercio. Escuela neoplatónica de Alejandría, que frecuenta Plotino
201		Interdicción de todo proselitismo Judío y cristiano
205-270		Plotino
209	Geta llega a ser Augusto	
210-220		Hermias, *Sátiras de los filósofos Paganos*
211	Muerte de Septimio Severo. Caracala y Geta llegan a ser coemperadores, pero Geta es rápidamente asesinado	
212-218		Termas de Caracala
217	Asesinato de Caracala. Macrino llega a ser emperador	
218	Muerte de Macrino. Heliogábalo llega a ser emperador	
222	Asesinato de Heliogábalo y asunción de Severo Alejandro	
229-230		Dión Casio, *Historia romana*

232-305		Porfirio
235	Asesinato de Severo Alejandro por Majencio	Muerte de Hipólito
235-238	Maximino, emperador	
238	Guerra civil en África con Gordiano I y Gordiano II; en Italia, con Pupiano y Balbino	
238-244	Gordiano III, emperador	
240-325?		Jámblico
240	Guerras contra los bárbaros en las fronteras del Imperio	
241		Comienzo de la predicación de Mani
244	Gordiano III asesinado en Oriente	Plotino huye y llega a Roma, donde enseña. Tendrá como discípulos Amelio y a Porfirio
244-249	Filipo el Árabe, emperador	
248 (21-04)	Milenario de Roma	
249-251	Decio. Peste en el Imperio	
Hacia 250		Diofantes, los *Aritméticos*
250-251	Persecución contra los cristianos	
251-253	Treboniano	
253	Francos y alamanes en la Galia	
253-260	Secesión de Palmira (Odinato y Zenobia) y de la Galia (Póstumo)	
257-258	Persecución contra los cristianos. Muerte de san Cipriano	
258	Los alamanes en Italia del Norte	
258-259	Captura y muerte de Valeriano	
259/260-268	Galieno llega a ser emperador. Vabalato, hijo de Zenobia, reemplaza a Odinato. Póstumo es reemplazado por Lelio, luego por Mario. Usurpaciones de Macriano, de Quieto, de Regaliano y de Auréolo	
260	Edicto de tolerancia respecto de los Cristianos	
267	Saqueo de Atenas por los vándalos	
268-270	Claudio III, emperador Aureliano,	
270-275	emperador	
273	Derrota de Zenobia	Longino, hombre de letras y filósofo que había sido maestro de Porfirio, es ejecutado
275	Guerra con los godos y los francos	Muerte de Mani
275-278	Tácito, emperador. Hipotética restauración senatorial. Usurpación de Floriano	
276-282	Probo, emperador	
282-283	Caro, emperador	

283-284	Numeriano, emperador	
284-285	Diocleciano, emperador	
286	Maximiano, Augusto	
Hacia 295		Arnobio, *Contra los gentiles*
297		Ley contra los maniqueos
300		Comienzos del monasticismo cristiano. Antonio se retira al desierto. Atanasio de Alejandría escribirá su vida en 356
301		Porfirio publica las *Enéadas* de Plotino
303-304	Persecución contra los cristianos	
Hacia 305		Lactancio, *Las instituciones humanas y divinas*
306-337	Constantino	
Antes 350		Calcicio traduce el *Timeo* al latín y lo comenta
306	Muerte de Constancio. Constantino y Majencio, Augustos	
311	Edicto de Galera. Tolerancia hacia los cristianos	
312	Edicto de Daia contra los cristianos. Derrota de Majencio en el puente Milvio	
312-313	Conversión del emperador Constantino al cristianismo	
313	Edicto de Milán	Hacia esta época, Jámblico de Calcis abre una Escuela platónica en Siria. Tiene como discípulos a Edesio de Capadocia, Teodoro de Asiné y Dexipo, entre otros
313	Sínodo de Arles, contra el donatismo	
317	Crispo, Constantino II y Licinio II, Césares	Nacimiento de Temistio
324	Derrota de Licinio en Andrinópolis. Constancio II, César	
325	Concilio de Nicea, contra el Arrianismo	
326	Ejecución de Fausto y de Fausta	
328		Atanasio, obispo de Alejandría
330	Inauguración de Constantinopla	Fundación de la "Universidad"
331	Inventario de los bienes de los templos, primeras confiscaciones	
333	Constante, César	
335	Dalmacio, César	
337	Bautismo y muerte de Constantino. Los hijos de Constantino están	

	en el poder. Asesinato de Dalmacio	
340	Muerte de Constantino II	Muerte de Eusebio de Cesarea
340-347	Circumcelios en África. Primera interdicción de los sacrificios paganos	
350	Usurpación de Magnencio. Muerte Constante	
Hacia 360	Predicación de Ulfilas	
353	Muerte de Magnencio	
354	Muerte del César Galo	
355	Juliano, César	
356		Muerte de san Antonio
357	Viaje a Roma de Constancio II. Persecución contra los cristianos. Muerte de san Cipriano	
358	Juliano, *De la realeza*	
359	Juliano, aclamado Augusto. Primer concilio de Constantinopla	
361	Muerte de Constancio II	Expansión del monasticismo erudito: Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Evagro el Póntico
361-363	Juliano, emperador. Tentativa de restauración del paganismo. Primeras medidas contra los Cristianos	El Emperador es un filósofo neo-platónico, discípulo de Máximo de Éfeso; inspirado en neoplatonismo, inicia una reacción contra el cristianismo
363 y sig.	Guerras incesantes contra los bárbaros en las fronteras del Imperio	
Hcia 363		Muerte de Mario Victorino
363-364	Joviano, emperador	
364-392	Dinastía valentiniana	
364-375	Valentiniano I, emperador	
364-378	Valente, emperador	
367-383	Graciano, emperador	
372		San Martín, obispo de Tours
373		Muerte de Atanasio. San Ambrosio, obispo de Milán
375		Plutarco de Atenas funda una Escuela neoplatónica en Atenas
379-395	Teodosio, emperador	
379	Consulado de Ausonio	San Jerónimo se hace sacerdote. Muerte de san Basilio
380	Edicto contra los arrianos	
381	Segundo concilio de Constantinopla. Renovación de la interdicción contra los sacrificios paganos	

386	Destrucción de los templos	
386-430		San Agustín
387		Bautismo de san Agustín
390	Tratado de Constantinopla con los persas	Libanio, *Por los templos*. Muerte de Gregorio de Nacianzo
392	Interdicción del culto pagano	Nemesio, *La naturaleza del hombre*
394		Muerte de Gregorio de Nisa. Muerte de San Martín
395-408	Arcadio, emperador de Oriente	
395-423	Honorio, emperador de Occidente	Pseudo Dionisio el Areopagita
396		San Agustín, obispo de Hipona
397		Muerte de san Ambrosio
397-398		San Agustín, *Las confesiones*
398	Invasión de los hunos	
Hacia 400		*Historia Augusta*
Después 400	El neoplatonismo constituye un foco de resistencia al cristianismo en Atenas y en Alejandría	Comentarios sobre Platón y Aristóteles. No se pueden observar diferencias doctrinales importantes entre neoplatónicos como Siriano, Proclo, Damascio y Simplicios, que enseñan en Atenas, y Hierocles, Hermias, Amonio y Olimpiodoro, que enseñan en Alejandría
Después 410		Macrobio
406 (31-12)	Vándalos, alanos y suevos atraviesan el Rin	
407		Muerte de Juan Crisóstomo
408-450	Teodosio II en Oriente	
410	Muerte de Comodiano. Toma de Roma por Alarico	
410-439		Marciano Capela, en actividad
410/412-485		Proclo
411-421	Constancio dirige el Occidente	
411	Conferencia de Cartago. Fin del donatismo	
413-426		San Agustín escribe *La ciudad de* Dios
415	Masacre, por los cristianos, de Hipatia, una neoplatónica, en Alejandría	
420		Muerte de san Jerónimo
425-455	Valentiniano III en Occidente, con el maestro de la milicia Aecio	
429-438		*Código teodosiano*
430		Muerte de san Agustín
431	Concilio de Éfeso contra el monofisismo	
435	Renovación de la interdicción del sacrificio pagano	

450-471	El alano Aspar dirige el Oriente	
451	Concilio de Calcedonia contra el monofisismo	
457-472	Ricímero, maestro de la milicia en Occidente	
465-529		Procopio de Gaza. Pertenecen a la Escuela de Gaza: Eneas y Zacarías
472		Sidonio Apolinar, obispo de Clermont
474		Muerte de Claudiano Mamerto
475-542		Leoncio de Bizancio
476	Deposición de Rómulo Augústulo	
480-524		Boecio
480-510		El pseudo Dionisio compone sus obras
485		Muerte de Proclo
488	Teodorico enviado a Occidente	
489	Zenón cierra la Escuela de Edesa	
493	Teodorico en Roma	
496	Bautismo de Clovis	
524		Muerte de Boecio
526	Muerte de Teodorico	
525-605		Juan Clímaco
527-565	Justianiano, emperador en Bizancio	
529		Justianiano cierra la Escuela de Atenas. Damascio, Simplicio y Prisciano dejan Atenas para refugiarse en Persia
Hacia 529		El neoplatónico Juan Filópono se convierte al cristianismo, verosímilmente a causa de las medidas de interdicción de enseñanza impuestas a los paganos por Justianiano
529-532		Prisciano de Lidia, *Soluciones para Cosroes*
532		Después del tratado de paz entre Cosroes y Justiniano, los neoplatónicos retoman su actividad, sin que se sepa con exactitud dónde
533-538		Simplicio redacta sus *Comentarios* a Aristóteles
554	Los bizantinos recuperan el sur de España	
570	Nacimiento de Mahoma	
571		Muerte de Pablo de Persia
		Máximo el Confesor

610-641	Heraclio I, emperador	Poco después de asumir el poder Heraclio, Esteban, que se encontraba entonces en Alejandría, es llamado a Bizancio
610		Primeras revelaciones de Mahoma
629	Caída de los últimos puertos bizantinos en España. Fin de la reconquista visigoda	
633		Muerte de Isidoro de Sevilla
641	Constantino III y Heracleonas, emperadores. Toma de Alejandría por los árabes	
641-668	Constante II, emperador	
660-670	Imperio sirio-palestino de los Umeyas. Damasco, centro del mundo musulmán	
668-685	Constantino IV Pogonata, emperador	
682		Muerte de Máximo el Confesor
685-695	Justiniano II Rinotmetes, emperador, exiliado entre 695 y 711	
695-698	Leoncio, emperador	
698-705	Tiberio III (Apsimar), emperador	
711-713	Filípico (Bardanes), emperador	
711-712	Conquista de España por Tarik y por Muza ibn Nusair	
713-715	Anastasio II (Artemio), emperador	
715-717	Teodosio III, emperador	
717-741	León III, emperador	
730	Edicto iconoclasta de León III, el Isáurico	
735		Muerte de Beda el Venerable
741-775	Constantino V, emperador	
750	Fin del califato Omeya	
750-861	Apogeo del califato Abasida de Bagdad	
751	Toma de Ravena por los lombardos. Fin del exarcado bizantino	
754		Muerte de Juan Damasceno. Concilio iconoclasta de Hierea
775-780	León IV, emperador	
780-797	Constantino VI, emperador	
786		Concilio de Nicea: condena del Icoclasticismo
780-802	Irene, emperatriz	
802-811	Nicéforo I, el Logoteta, emperador	
810-893		Focio
811-813	Miguel I, emperador	
813-820	León V, el Armenio, emperador	

814	Muerte de Carlomagno	
820-829	Miguel II, emperador	
Después 820		León el Matemático enseña en la Escuela del palacio de Magnaura
820-842	Teófilo, emperador	Período de actividad de León el Matemático
840-875	Carlos II el Calvo, rey de Francia, luego "emperador" entre 875 y 877	
842-867	Miguel III, emperador	
850		Juan Escoto, *La predestinación Divina*
850-932		Aretas
860		Juan Escoto, *Periphyseon*
867	Cisma de Focio. Separación de las Iglesias de Oriente y de Occidente	
867-886	Basilio I, emperador. Comienza la guerra de reconquista contra los árabes	
886-912	León VI el Filósofo y Alejandro, emperadores asociados	
893		Muerte de Focio
912-959	Constantino VII Porfirogéneta, emperador (de derecho)	
920-944	Romano I, emperador	
Después 932		Muerte de Aretas
944-959	Constantino VII Porfirogéneta, Emperador (de hecho)	
945-1000	Caída del califato Abasida	
950		Muerte de Farabi
959-1025	Basilio II y Constantino VIII (de derecho)	
960	Nicéforo Focas recupera Creta del poder de los árabes	
962		Fundación del monasterio de la Gran Lavra en el monte Atos
963-969	Nicéforo II Focas, emperador	
969	Nicéforo Focas recupera Antioquía del poder de los árabes	
969-976	Juan I, emperador	
976-1025	Basilio II y Constantino VIII, emperadores (de hecho)	
987	Coronación de Hugo Capeto	
Después 1000		Se termina la *Suda*
1025-1028	Constantino VIII reina solo	
1028-1034	Romano III, emperador	
1034-1041	Miguel IV, emperador	
1037		Muerte de Avicena

1041-1042	Miguel V, emperador	
1042-1055	Constantino IX, emperador	
1055		Juan Ítalo sucede a Pselo como "cónsul de los filósofos"
1056-1057	Miguel VI, emperador	
1057-1059	Isaac I Comneno, emperador	
1059-1067	Constantino X Ducas, emperador	
1066	Batalla de Hastings	
1067-1068	Miguel VII, su hijo, de derecho	
1071	Fin de la presencia bizantina en Italia	
1068-1071	Romano Diógenes, emperador	
1071-1078	Miguel VII, emperador (de hecho)	
1076-1077		Juan Ítalo es condenado
1078-1081	Nicéforo III, emperador	
1077		Muerte de Pselo
1082		Condenación de Juan Ítalo
1081-1118	Alexis I Comneno, emperador	
1095-1099	Primera cruzada	
Después 1100		Los hermanos Tzetzes
1115-1195		Éustato
1118-1143	Juan II y Alexis, emperadores asociados	Miguel de Éfeso
1120		Muerte de Éustrato de Nicea
1125-1150		Jacobo de Venecia traduce a Aristóteles al latín
1140		Isaac Sebastocrátor escribe tres ensayos inspirados en obras menores de Proclo: *Sobre el mal*, *Sobre la providencia*, *Sobre la libertad.* Tzetzes compone sus comentarios sobre la *Ilíada*
1143-1180	Manuel I, emperador	Miguel de Éfeso, Éustrato de Nicea participan de la renovación del aristotelismo favorecida por Ana Comneno
1147-1150	Segunda cruzada	
1147	Rogelio de Sicilia se apodera de Corfú, saquea Tebas y Corinto	
1148	Manuel I recupera Corfú del poder de los normandos	
1149	Fin de las acciones bizantinas en Occidente	Muerte de Teodoro Pródromo después de 1160
1165		Muerte de Nicolás de Metona
1179-1223	Felipe Augusto, rey de Francia	
1180-1183	Alexis I, emperador	
1185-1195	Isaac II, emperador	
1186	Saladino recupera Jerusalén	

1189-1199	Ricardo Corazón de León, rey de Inglaterra	
1191	Tercera cruzada	
1195		Muerte de Éustato, metropolita de Tesalónica, comentarista de la *Ilíada* y la *Odisea*
1197-1272		Nicéforo Blemides
1198		Muerte de Averroes
1202	Cuarta cruzada	
1203-1204	Alexis IV, emperador	
1204	Toma de Constantinopla por los cruzados	Muerte de Maimónides
1204	Alexis V se apodera del poder	
1204-1261	Imperio latino de Constantinopla	
1204-1222	Teodoro I, emperador	
1214	Batalla de Bouvines	
1217	Quinta cruzada	
1220-1230		Miguel Escoto traduce a Averroes
1220-1235		Miguel Escoto traduce a Aristóteles
1222-1254	Juan III Vataces, emperador	
1229	Sexta cruzada. Tratado de Jaffa	
1248	Séptima cruzada	
1249	Cautiverio de san Luis	
1254-1258	Teodoro II Láscaris, emperador	
1258-1261	Juan IV Láscaris, emperador	
1261-1282	Miguel VIII Palcólogo, emperador	
1266		Traducción de los *Elementos de teología* de Proclo por Guillaume de Moerbeke
1270	Muerte de san Luis	
1271	Los caballeros toman el Krak	
1272		Muerte de Nicéforo Blemides, jefe de la Escuela de filosofía de Nicea
1282-1328	Andrónico II y Miguel IX, emperadores asociados	Restablecimiento de la Universidad en Bizancio. Período de actividad de Sofonías, Manuel Moscópulo, Demetrio Triclinio y Jorge Paquímero
1291	Toma de San Juan de Acre	
1305		Muerte del erudito Máximo Planudes
1307		Muerte de Jorge Paquímero. Muerte de Nicéforo Cumno, aristotélico que escribió una *Refutación de Plotino sobre el alma*
1328-1341	Andrónico III, emperador	
1332		Muerte de Teodoro Metoquita, que afirma la superioridad de Ptolomeo sobre Aristóteles en el dominio de la astronomía

1337	Comienzo de la Guerra de los Cien años	
1341-1391	Juan V, emperador (de derecho)	
1347-1355	Juan VI Cantacuceno, emperador	Querella hesicasta, en que se oponen en particular Barlaam y Gregorio Palamas
1350		Gregorio Palamas, *Los ciento cincuenta capítulos*
1354-1357	Matías Cantacuceno, emperador asociado	
1355-1391	Juan V, emperador (de hecho)	
1359		Muerte de Gregorio Palamas
1360		Muerte de Nicéforo Gregoras
1364-1380	Carlos V, rey de Francia	
1369		Muerte de Prócoro Cidones
1374		Muerte de Petrarca
1376-1379	Andrónico IV, emperador	
1380		Calixto Angelicudes, *Contra Tomás de Aquino*. Nicéforo Cabasilas escribe *La vida en Cristo* y *La explicación de la divina liturgia*
1390	Juan VII, emperador	
1391-1425	Manuel II, emperador	
1425-1448	Juan VIII, emperador	
1436		Muerte de Juan Cortásmeno
1438-1445	Concilio de Florencia-Ferrara	Gemisto Pletón está presente en Ferrara para el Concilio
1449-1453	Constantino XI, emperador	
1453	Toma de Constantinopla por los turcos	
1459		Marsilio Ficino funda su Academia Platónica en Florencia
1469		Marsilio Ficino, *Comentario sobre el* Banquete *de Platón*
1470		Primera imprenta en la Sorbona
1471		Muerte de Jorge Escolario y de Juan Besarión
1474		Marsilio Ficino, *Teología platónica de la inmortalidad de las almas*

FILOSOFÍA GRIEGA

2. La filosofía en la época helenística

Por su estilo y por su objeto, esta historia de la *Filosofía griega* aspira a brindar una nueva perspectiva del pensamiento antiguo. A ello apunta la exposición, el análisis y, en algunos casos, la crítica de las tesis y de los argumentos de los autores antiguos (desde los pensadores presocráticos hasta los bizantinos del siglo XV), así como la presentación de la historia de las tradiciones filosóficas que atraviesan la Antigüedad.

En esta obra, los estudiantes se iniciarán en aquellas materias necesarias para el abordaje del estudio de la filosofía antigua. Los especialistas, los filósofos y los espíritus curiosos descubrirán aquí la fecundidad de un pensamiento, ciertamente antiguo, pero cuyos desafíos no han encontrado todavía respuesta.

FUNDACIÓN HERNANDARIAS
NOLI FORAS IRE
BUENOS AIRES - ARGENTINA
Sistema de Educación Abierta y a Distancia "Hernandarias"
1423